

المستشار طارق البشري

في المسألة الإسلامية المعاصرة

الوضع القانوني المعاصر
بين

الشرعية الإسلامية
والقانون الوضعي

دار الشروق

الوضع القانوني المعاصر
سبين
الشريعة الإسلامية
والقانون الوضعي

الطبعة الأولى
١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م

جميع حقوق الطبع محفوظة

دار الشروق

أسسها محمد العليم عام ١٩٦٨

القاهرة : ٨ شارع سيوه المصري - رابعة العدوية - مدينة نصر
ص. ب. : ٣٣ البانوراما - تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص. ب. : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣
فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

المستشار طارق البشري

الوضع القانوني المعاصر
بين
الشريعة الإسلامية
والقانون الوضعي

دار الشروق

المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي

مقدمة :

إن النظر إلى المسألة القانونية، في الإطار العام للأصالة والمعاصرة، يستوجب دراسة أوسع مما تسمح به دراسة تقدم للندوة. لذلك، تستحسن هذه الدراسة أن تكون أكثر تواضعا من أن تدعى أنها توفى الأمر حفظه من البحث الشامل. وهي تفصح من البداية أنها تكتفى بإيراد عدد من الملاحظات حول المسألة القانونية، وتشكل بعضا من أهم جوانب المسألة، في حدود ترسم السياق العام لظهورها، ومناقشة بعض ما راج حولها من تقديرات، وتوضح جوانب من المشكلة التي تثور اليوم حولها.

منذ القرن التاسع عشر، تفاعلت عناصر ثلاثة كان من شأن تفاعلها حدوث الاضطراب في البناء التشريعي وهياكله وأنساقه في أقطار الدولة العثمانية عامة، وفيما انفصل عنها عبر هذا القرن من بلدان. لم يكن واحد من هذه العناصر وحده هو مصدر الاضطراب، ولكن تضاربا معا - على الصورة التي حدثت في الظروف التاريخية الملموسة - هو ما أشاع الفوضى في هذا المجال.

أول هذه العناصر، جمود الوضع التشريعي الأخذ عن الشريعة الإسلامية، وهو الوضع الذي انحدر إلينا من قرون الركود السابقة، حسبما آلت إليه الأوضاع الاجتماعية السياسية وقتها. وليس المقصود بالجمود هنا الشريعة الإسلامية - بحسبانها الأصول المستمدة من القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة - ولكن المقصود هو ما آل إليه الجهد الاجتهادي في تلك الأحكام من جمود.

وثاني هذه العناصر، ما أوجبه أوضاع الصحوة الاجتماعية والسياسية، من طرود الحاجة الماسة لإصلاح الأوضاع والنظم وتجديدها، الأمر الذي يستوجب إصلاحا وتجديدا مناسبين في الهياكل والنظم التشريعية.

(*) بحث قدم إلى ندوة «التراث وتحديات العصر» التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية، في سبتمبر عام ١٩٨٤، بالقاهرة.

وليس الإصلاح في ذاته مدعاة للاضطراب، إنها أسلوب الإصلاح هو ما أفضى إلى ذلك. إذ اتخذت برامج النهوض - سواء على أيدي سليم الثالث ثم محمود الثاني في إستانبول، أو على أيدي محمد علي في القاهرة - اتخذت طابعاً ازدواجياً، تأتت من إبقاء القديم على ركوده وإنشاء الحديث بجانبه وعلى غير انبثاق منه ولا تفاعل معه. يظهر ذلك في المؤسسات التعليمية والقضائية ونظم الإدارة والقانون والاقتصاد. وكان هذا مما انصدعت به البيئة الاجتماعية والفكرية إلى شطرين متميزين، ولا تزال آثار انصداعها العميقة تعمل عملها إلى الآن.

وثالث هذه العناصر، هو الغزو الأوروبي السياسي والاقتصادي ثم العسكري.

ما من أمر ولا معضل في تاريخنا الحديث إلا ويبدو هذا العنصر ذا تأثير كبير فيه، ولو بطريق رد الفعل. وهنا نلاحظ الانحطام أول ما نلاحظ، سواء بالإملاء والقسر أو بفعل ضغوط السياسة والاقتصاد. ثم نلاحظ بعد ذلك ما فرضته مقاومة الغزو، وما أوجبه تفوق الغزاة في العلوم والفنون وأساليب التنظيم، ما أملاه ذلك من ضرورة التعلم عن الغزاة، وما ولده من مشكل يتعلق بضرورة الأخذ عنهم وضرورة مقاومتهم في الوقت نفسه.

كان الجمود عائقاً يحول دون التجديد المرجو، ثم كان قيام المؤسسات الحديثة جنباً إلى جنب مع المؤسسات التقليدية، مما حط كثيراً من إمكانات التفاعل بين هذين النمطين، تحريكاً وتنمية لوجوه التجديد في المؤسسات التقليدية، ودعماً وتوثيقاً لأواصر الأصالة في الأبنية الفكرية والاجتماعية الحديثة. وكان من الطبيعي - مع وفود المهجرة الاستعمارية الغربية - أن تجد في هذا الانقسام فجوة التسرب المواتية، وأن تسعى لاستيعاب المؤسسات الحديثة غير العميقة الجذور، وأن تحاصر المؤسسات القديمة المتيبسة.

أولاً : الفقه الإسلامي قبل الغزو الاستعماري :

ومن حيث النظام القانوني، فلا شبهة في أن الإسلام كان هو السائد في ديارنا، فكراً وثقافة وسياسة وديناً وعقيدة ونظاماً، وذلك حتى نهايات القرن الثامن عشر.

ولا شبهة كذلك فيما كان يتسم به الفقه الأخذ عن الشريعة الإسلامية من جمود.

ويصف الشيخ محمود شلتوت مظاهر الجمود - عند ذكره الأمراض التي لحقت بالجامع الأزهر في عهوده المتأخرة - بقوله :

« - تغلبت العناية بالمناقشات اللفظية ، وتتبع كلمات المؤلفين في المصنفات والشروح والحواشي والتقارير على الروح العلمية الموضوعية . . . »

- تغلبت روح التقديس للآراء والأفهام التي دونها السابقون ، والسمو بها عن مستوى النقد وعدم الاكتراث بها قد يظهر من آراء جديدة .

- تغلبت نزعة الاشتغال بالفروض والاحتمالات العقلية التي لا تقع ، وما يتصل بها من أحكام ، وأعرضوا عن تنمية الفقه العمل الذي يحتاج إليه الناس في معاملاتهم وأقضيتهم .

- تغلبت نزعة الاشتغال باختراع الحيل التي يتخلص بها من الحكم الشرعي .

ولقد تناولت هذه الحيل كثيرا من أبواب الفقه ، ولم تقف عند الحد الذي أثر عن الأئمة من جعلها وسيلة للتخلص من ضرر أو مكروه ، بل افترضوا حيلة يسقطون بها الواجبات . . .

- تغلبت روح التعصب المذهبي الشديد ، حتى وصل الأمر بين أتباع الأئمة إلى المناقشة في صحة الاقتداء بالمخالف في المذهب .

- تغلبت الفكرة القائلة بتحريم غير المذاهب الأربعة ، فحجروا واسعا ، ومنعوا رحمة اختص الله بها هذه الأمة . . . »^(١)

ويمكن تلخيص أهم وجوه الضعف والتخلف ، التي عانى منها الفكر الإسلامي عامة في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، فيما وصفه أنور الجندى من طغيان عنصر الجبرية على العقل ، وطغيان مذاهب وحدة الوجود والحلول والاتحاد على الوجدان ، بها يعنى ذلك من تسليم كامل بالواقع الحادث وانسحاب الفرد من المجتمع وسقوط الإرادة البشرية ، مع غلبة طابع التقليد في مجال الفقه الإسلامي^(٢) . وبدا التقليد في العvisية المذهبية ، وفي صعوبة الرجوع إلى الأحكام الشرعية الموزعة في كتب الفقه المذهبي ، وعدم وجود تقنين مستمد من أحكام الشريعة يسهل الرجوع إليه والأخذ عنه .

على أنه مع الإقرار بكل هذه المظاهر والعلل ، فإنه ينبغي ملاحظة أن حركة البيع والتجديد في الفكر الإسلامي وفقه الشريعة ، قد بدأت ونمت قبل تصاعد الغزو الاستعماري الأوروبي في القرن التاسع عشر ، وإن تراخت حركة التجديد ودعوته في كل

(١) محمد عبد الرحمن خفاجي : الأزهر في ألف عام (القاهرة : المطبعة الخيرية ، ١٩٥٥) . ج ٣ ، ص ٩ - ١٢ .

(٢) أنور الجندى : القطة الإسلامية في مواجهة الاستعمار (القاهرة : دار الاعتصام ، ١٩٧٨) ، ص ٤١ - ٤٩ .

من دار الخلافة العثمانية ومصر وبلاد الشام ، أى فى تلك الديار التى تمثل قلب الدولة العثمانية ، حيث تقوى المؤسسات التقليدية ويعظم نفوذها المحافظ . ويحكى الجبرى فى أحداث رمضان عام ١١٢٣هـ (١٧١١م) أن واعظاً رومياً جلس فى جامع المؤيد يحض الناس على إنكار التوجه إلى القبور والقباب والتوسل بالأولياء ، وجذب إليه رهطاً من الناس أعجبهم دعوته ، لكن شيوخ الأزهر وقفوا ضده ، وتحرك الصناجق بفضون من تجمع مع الرجل ، « فضربوا بعضهم ونفوا بعضهم ، وسكتت الفتنة »^(٣) . وتكشف هذه القصة عن وجود الداعين إلى التجديد ونفى البدع ، ووجود من يستجيبون لذلك من الناس ، مع صعوبة انتشار الدعوة ، سواء فى تركيا موطن « الرومى » أو فى مصر حيث جاء فصفت دعوته .

ولكن أمكن لحركات التجديد ودعوته أن تنمو وتظهر فى أطراف الدولة ، حيث تضعف السلطة المركزية وبين نفوذ المؤسسات التقليدية ، أو فى الأصقاع البعيدة عن سلطة الدولة العثمانية .

فظهر فى نجد محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩١م) ، وقامت دعوته المعروفة على التوحيد المطلق الخالص مع رفض الجبرية وفكرة الحلول والاتحاد ، ومع تأكيد مسئولية الإنسان ، وأن التوسل لا يكون بغير الله . كما قامت دعوته على فتح باب الاجتهاد والتمسك بالحلول من المصادر الرئيسة للشريعة - وهى القرآن والسنة والإجماع - مع عدم التقيد بمذهب معين من المذاهب الأربعة السنية . وكان من شأن دعوته أن جردت المذاهب من القداسة التى كانت مُدعاة لها^(٤) . وفى الوقت نفسه ، ظهر بالمدينة محمد بن نوح الغلاتى الذى يعتبره البعض المجدد على رأس القرن الثانى عشر (هـ) (١٧٥٢ - ١٨٠٣م)^(٥) . وفى الفترة نفسها فى الهند ، ظهر ولى الدين الدهلوى (١٧٠٢ - ١٧٦٢م) ، وسعى - كشأن قرينيه السابقين - مسعى الإمام ابن تيمية ، مع الاهتمام بالصوفية ، وكتب عن « الإنصاف فى بيان أسباب الاختلاف » ، وعن « عقد الجيد فى أحكام الاجتهاد والتقليد » .

(٣) عبد الرحمن الجبرى : عجائب الآثار فى التراجم والأخبار (القاهرة : المطبعة الأميرية ، ١٢٣٦هـ) ، ج ١ ص ٤٨ - ٥٠ .

(٤) أمنة محمد نصير : الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومنهجه فى مباحث العقيدة (القاهرة : دار الشروق ، ١٩٨٣) ، ص ٢٢٤ .

(٥) عبد المتعال الصعدي : المجددون فى الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر ، ١٠٠ هـ - ١٣٧٠ هـ ، ط ٢ (القاهرة : مكتبة الآداب ، ١٩٦٢) ، ص ٤٣١ .

وفي اليمن، تأثر الإمام محمد بن عبد الله الشوكاني (١٧٥٨-١٨٢٣م)، بكل من ابن حزم وابن تيمية. وكلاهما تأثر على التقليد - تأثر بهما برغم كونه زيدياً، وخلع ربة التقليد، وفتح لنفسه باب الاجتهاد، وألف رسالة «القول المفيد في حكم التقليد»، ذم فيها التقليد وحرمه. وسار في أشهر مؤلفاته «نبيل الأوطار، شرح منتقى الأخبار في حديث سيد الأخيار». سار فيه على نهج استنباط أحكام الفقه مباشرة من الأحاديث الشريفة. وبرغم ما أثار نهجه من مقاومة، فقد استطاع أن يثبت عليه، حتى ذاع صيته، وتولى منصب قاضى قضاة اليمن. وكذلك ظهر السيد المرتضى الزبيدي، صاحب «تاج العروس في شرح القاموس»، وصاحب شرح الإحياء للغزالي، «فكان من متفقيه الصوفية في هذا القرن، وللناس فيه اعتقاد يصل إلى حد الغلو»^(٦). ثم هناك السيد نذير حسين، والقاضى حسين بن محمد الأنصاري، وصديق حسن خان، ممن تغلب عليهم نزعة ابن تيمية، وابن الوزير اليمنى (١٣٧٣-١٤٣٦) الذى تأثر بابن حزم وابن تيمية، ولم يتقيد بمذهب من المذاهب برغم زيديته، وأثر الكتاب والسنة على التقيد بأى مذهب. ومن المعروف أن حركة الاتصال بين الجزيرة العربية والهند كانت نشيطة، بالمهجرة والسفر للتجارة والاستيطان، وخاصة بالنسبة لأهالى حضرموت ونجد^(٧).

وفي العراق، ظهر الشهاب الألوسى (١٨٠٢-١٨٥٤م) الذى صار علامة العراق، وتولى المدرسة المرجانية ومنصب إفتاء السادة الأحناف. واشتغل بالتأليف والتدريس، وسار على طريقة ابن عبد الوهاب فى التجديد والدعوة للتوحيد، واتخذ سبيله فى ذلك بتفسير القرآن، وخاصة فى كتابه ذى المجلدات التسع: «روح المعانى»^(٨).

ومن المغرب العريى، ظهر عبد القادر الجزائرى، ثم ظهر محمد بن على السنوسى (١٧٨٧-١٨٥٩م)، الذى أنشأ حركة إصلاحية وطريقة صوفية، وشدد على الاعتبار بالكتاب والسنة على طريقة ابن عبد الوهاب وسلفه ابن تيمية، وفتح باب الاجتهاد، «ولا يتقيد بالمذاهب مع بقاء احترامها»^(٩) مع تنقية الدين من البدع.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٣١-٤٣٢.

(٧) محمد كرد على: القديم والحديث (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٢٥)، ص ٢٥٢، نقلا عن: «المهجرة إلى مصر» المقتبس، السنة ٢ (١٩٠٧/٣٢٥).

(٨) جرجى زيدان: تراجم مشاهير الشرق فى القرن التاسع عشر، ط ٣، ٢ (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧٠)، ج ٢، ص ١٧٥-١٧٨.

(٩) أحمد صدقى الدجاني، الحركة السنوسية: نشأتها ونموها فى القرن التاسع عشر (بيروت: دار لبنان، ١٩٦٧)-ص ٧٥.

وأقامت طريقته حركة جماعية، وأنشأت « الزوايا » التي تجمع بين الدراسة والعبادة والعمل، وقامت بنشر الإسلام بين القبائل الوثنية في إفريقيا الوسطى. وفي الوقت نفسه، كانت الدعوة للإسلام تنتشر في غرب إفريقيا ووسطها، بواسطة الشاذلية والتيجانية والقادرية^(١٠).

هذه أمثلة لأبرز دعاة الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي عامة، وفي فقه الشريعة الإسلامية خاصة، ظهوراً منذ القرن الثامن عشر، وظهوراً في الجزيرة العربية جنوباً، وفي الهند والعراق شرقاً، وفي المغرب غرباً. وظهوراً في مجالات الحركة السياسية والدعوة الفكرية، وفي الطرق الصوفية ونشر الإسلام. وكل ذلك يوحي أنها كانت صحو، وكانت ظاهرة عامة منذ القرن الثامن عشر. وهي - في هذا الإطار، وفي ذلك الوقت المبكر - كانت حركة إسلامية شرقية صرفة. قد تكون المناجزة مع الغرب واستشعار خطره الوشيك، من أسباب قيامها وانتشارها، وخاصة في المغرب، ولكن يظل مرجحاً أنها - في ذلك النطاق التاريخي المبكر - لم تتأثر بالفكر الغربي الذي لم يكن وقد بعد، لا في مناهجها التجديدية، ولا في موادها وأدواتها الفكرية، ولا في هيئاتها الحركية والتنظيمية.

وهذه الحركة التجديدية العامة، تبنت ودعت إلى أصول الفكر الإسلامي ومناهج فقه الشريعة بما يلائم متطلبات التجديد والإصلاح، سواء بالنسبة للأوضاع الداخلية لهذه المجتمعات، أو بالنسبة لموجبات الحشد والترسيخ إعداداً لمقاومة الخطر الغربي الوشيك، الذي بدأ مناجزاته مع الدولة العثمانية في الشمال - وخاصة في القرن الثامن عشر^(١١) - ثم مع توجيه السهم الحاطف إلى مصر بالحملة الفرنسية في نهاية ذلك القرن، ثم مع بدايات الهجوم الشامل الذي تمثل في احتلال الجزائر في عام ١٨٣٠، ومع الضغوط العنيفة على أراضي الرومللي العثمانية والحروب الروسية ضد الدولة.

وهذه الحركة التجديدية العامة، لم تكن معزولة الأصداء عن منطقة المركز في تركيا ومصر والشام. وإذا كانت المؤسسات التقليدية في هذه المنطقة قد انغلقت من دون هذه الصحو، وحاربت إسطنبول - بجيش محمد علي - الحركة الوهابية وواجهتها بعنف

(١٠) على حافظة: الانحماحات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ - ١٩١٤: الانحماحات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية (بيروت: الدار الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥)، ص ٥٥ - ٦١. الجندي: البقطة الإسلامية في مواجهة الاستعمار، ص ٦٩ - ٧٣. والدجاني: المصدر نفسه، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

(١١) أحمد عبد الرحيم مصطفي: في أصول التاريخ العثماني (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ١٤٣ - ١٧٠.

فظ، وأصم الأزهريون آذانهم عن سماع السنوسى الكبير عند مروره بمصر، فإن حديث الجربى عن ابن عبد الوهاب يوضح إلى أى مدى لقيت دعوة الوهابيين تعاطفاً، من حيث كونها دعوة فكرية تجديدية،^(١٢) وتتفق مع أصول المعتقد.

التقليد فى الفقه يعرفه الغزالى فى «المستصفى» بأنه قبول قول بلا حجة، ويعرّفه آخرون بأنه اعتداد الإنسان فى فهم الحكم من الدليل على غيره لا على نفسه. والاجتهاد فى الفقه، هو بذل الفقيه جهده فى استخراج الأحكام من أدلتها الشرعية. ورفض التقليد يعنى طرح الالتزام باجتهادات السابقين. وفتح باب الاجتهاد يعنى العودة والأخذ المباشر عن المصدرين الأساسيين للشرعية الإسلامية، وهما القرآن والسنة، بمعنى أن يستقى المجتهد - بعقله المعاصر - حكم القرآن والسنة فيما يحيط به من مشكلات الواقع المعين فى عصره.

فالدعوة الاجتهادية هنا دعوة سلفية، لأنها تعود للمصدر الأول والأسبق، دون وساطة. وهى تجديدية، لأنها تتخفف من الالتزام باجتهادات السابقين، وتستعيد قراءة النصوص الأصلية قراءة معاصرة.

لقد اتفقت الدعوات المشار إليها جميعاً فى هذا الطراز: الرافض للتقليد، الفاتح للاجتهاد. وأذن ذلك بأن تحرى حركاتها على انسجام وتناغم. وكانت هذه الدعوات ذات سعة وشمول، وأذن ذلك أن تقوى وتنمو، يغذيها انسجامها وأنها تتفق مع ما توجهه الأوضاع الاجتماعية والسياسية للنهوض ومقاومة الأخطار. وكان كل ذلك يقوم فى مواجهة سلطة دولة مُضعفة تحوطها الأزمات، وفى مواجهة مؤسسات فكرية تقليدية واهنة النفوذ منهوكة العزم. وبرغم كل ذلك، أحسرت قوتها وأعيق نموها، أو ابتسرت حركتها وعزلت فى المعازل.

ولا يبدو مقنعاً فى ترتيب هذا المصير إلا هذا التدفق الهائج للهجمات الأوروبية الكاسحة على كل صعيد سياسى واقتصادى وفكرى واجتماعى، والتي طغت على اليابس والأخضر معا.

لذلك، نلاحظ أن موجة التجديد التالية قد انبعثت فى ظروف مختلفة، بعد أن تحقق الغزو الاستعماري الأوروبي، وتسرب ثم أمسك بمنطقة القلب وهيمن على كثير من الأقطار. وتراوح تغلغله من الاحتلال العسكرى، إلى الهيمنة السياسية والسيطرة

(١٢) محمد جلال كشك: السعديون والحل الإسلامى، ط ٤ (القاهرة: المطبعة الفنية، ١٩٨٤)، ص ١٦٧ -

الاقتصادية، إلى النفوذ الفكرى والثقافى وإعادة تشكيل المؤسسات الفكرية والاجتماعية. وقد انبثقت تلك الموجة التجديدية الثانية فى المناطق المغزوة نفسها، ومن أبرز رجالها: الأفغانى (١٨٣٩ - ١٨٩٦ م)، ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥ م)، وخير الدين التونسي (١٨٢٢ - ١٨٩٧ م)، وعبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ - ١٩٤٠ م). الخ. فجاءت فى ظروف جد مختلفة زمانا ومكانا، وحملت وظائف مختلفة.

والمهم - فى خصوص الموضوع المعروض - أنه فى هذا الظرف الجديد، صار على الحركة الإسلامية فى عمومها أن تواجه أوضاعا متعددة، تستدعيها مواقف فكرية جد متباينة. فهى لم تعد تواجه خطرا استعماريا وشيكًا ولا احتلالا عسكريا حالا فقط، ولكنها صارت تواجه موجات من التشهير ونشر الزعة التغريبية فى المسلك والعادات وأساليب العيش. فلم يعد من مهمتها فتح باب الاجتهاد فقط، ولكن جدت لها مهمة الدفاع عن الأصول والثوابت المميزة للمعتقد والهوية. ودفع هذا فريقا من قادة الفكر إلى الابتعاد عن الموقف التجديدى، والانخراط فى موقف الذود عن الأصول والدفاع عن أصل وجود المؤسسات الإسلامية فى التعليم والقضاء والفكر وغيرها. وهنا نجد كتابات ومواقف لأمثال: الشيوخ محمد عليش وحسن العدوى وحسونة النواوى وسليم البشرى ومحمد بغيت ومحمد شاكر ويوسف الدجوى، مرتين حسب تاريخ نشاطهم.

ثانيا : تغلغل التشريعات الغربية :

الحديث عما يسمى بحركة الإصلاح القانونى فى القرن التاسع عشر، هو فرع من الحديث عن حركة الإصلاح عامة فى هذه المرحلة، وهو أمر بالغ التشعب والتشابك. ولا يمكن الحديث عن ذلك فى هذا المقام إلا باختصار شديد. والاختصار يعنى التبسيط، ولا يخلو من المجازفة بالوقوع فى الخطأ. وكل ما يمكن إيراده هنا بعض الملامح التى تتعلق بالخيط الأساسى للدراسة، مع الاكتفاء بذكر السياق العام فى الدولة العثمانية وفى مصر التى بدأت تتميز بنظم داخلية خاصة.

ويمكن القول - من قبيل التبسيط - إن مشروع محمد على فى مصر لم يكن مشروع استقلال بهذا البلد، ولا مشروع بناء «إمبراطورية مصرية»، كما يحلو للبعض أن يقول؛ ولكنه كان مشروع إحياء عثمانى عام. وإن حرب الشام وما تلاها لم تكن حروبا خاضها مع الدولة العثمانية، بقدر ما كانت حروبا أهلية شنها مع السلطان. وإنه فى عام ١٨٣٩ قد شارف النجاح، بهزيمة جيش السلطان فى نزيب. وأفاده فى هذا : قيام انتفاضات شعبية جرت فى كثير من الولايات العثمانية ضد السلطان عمود الثانى،

ورفض بعض المجندين بجيش السلطان قتال القوات المصرية التى اعتبروها «نصيرية الإسلام»، وانضمام فرقة عسكرية كاملة من جيش السلطان إلى قوات إبراهيم باشا فى الأناضول، ورحيل أسطول الدولة إلى الإسكندرية يقدم الولاء لمحمد على، بينما كان مندوبو محمد على يجوبون البلاد ليحثوا الناس على رفع السلاح ضد «حزب الكفار» فى الأستانة (١٣).

ولكن، تدخلت الدول الأوروبية - وبخاصة إنجلترا وفرنسا - على النحو المعروف؛ لتقف دون تحقق الآثار السياسية لنصر محمد على العسكرى، ونصروا السلطان، وأبقوا على محمد على فى مصر، على التفصيل الذى أوردته معاهدة لندن سنة ١٨٤٠. وبهذا الصنيع، أبقى على السلطنة الضعيفة ضعيفة، وهدت قوة محمد على فى مصر، وسلس قياد المضطعين فى أيدي الدول الأوروبية.

يذكر د. أحمد عبد الرحيم مصطفى أن الدولة العثمانية كانت فى ذلك الوقت بحاجة إلى المساندة الأوروبية ضد محمد على، وأن الدول العظمى سعت إلى إنقاذها من هذا الخطر (محمد على)، «فى نظير التدخل فى شئونها الداخلية طَوَّال ما تبقى من القرن التاسع عشر» (١٤). . . . ومن هنا، أعلن السلطان عبد المجيد «خط جوحانة» - الذى بدأ ما يعرف بمعهد «التنظييات» - فى نوفمبر عام ١٨٣٩. ويذكر كرامرز فى دائرة المعارف الإسلامية، «أن خط جوحانة - الذى أعلن العديد من الضمانات للمواطنين، وإن اختلفت أديانهم - قد صدر إرضاء للدول الأوروبية التى زاد على الأيام تدخلها فى شئون الدولة»، وأن النظم الجديدة قامت على أساس النظم الإدارية الأوروبية والفرنسية خاصة. ويذكر أن منح النصارى واليهود ما للمسلمين من حقوق «كان معناه تجريد النصارى من القسط الكبير من الحكم الذاتى الذى تمتعوا به فى عهد محمد الفاتح. . . وسرعان ما تبين من ذلك أن هؤلاء لم يروا فى مساواتهم بالمسلمين نفعا كبيرا، بل زاد هذا فى العداءات والخلافات التى كانت قائمة بين طوائفهم المختلفة، وكانت هذه الخلافات فى الغالب أشد مما كانت بينهم وبين المسلمين». ثم يشير كرامرز بعد ذلك إلى الأجانب بوصفهم من استفاد من هذه الإجراءات، وصار لهم - على قلة عددهم - «السلطان الغالب بفضل الحريات والمزايا التى منحتهم إياها الامتيازات. وأخذ هذا السلطان يقوى، لأن الدول الأجنبية عملت على استغلاله، لا لمصلحتهم الخاصة فحسب، ولكن لكى تصبح الدول أيضا حامية للرعايا غير المسلمين. . .» (١٥).

(١٣) أحمد عبد الرحيم مصطفى: فى أصول التاريخ العثمانى، ص ١٩٨-١٩٩.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٩٩-٢٠٠.

(١٥) دائرة المعارف الإسلامية، إعداد وتحرير إبراهيم زكى خورشيد، وأحمد الشتارى، وعبد الحميد يونس.

(القاهرة: دار الشعب، د. ت. ج ١، ص ٧٨-٨٠).

وفي فترة « التنظيمات » التي امتدت على عهدي السلطانين عبد المجيد وعبد العزيز - انتهت حول عام ١٨٨٠ ، بعد تولية عبد الحميد الثاني بنحو أربعة أعوام - في هذه الفترة نشطت حركة التغريب في الدولة العثمانية ، سواء في التعليم أو النظم ، وعظم النفوذ السياسي والاقتصادي والثقافي للدول الغربية .

وصدرت في عام ١٨٤٠ مجموعة قوانين جنائية ، وأنشئت محاكم نظامية سلخت الدعاوى الجزائية من القضاء الشرعي ، وأنشئت محكمة تجارية مختلطة . ثم اطردها سلخ الدعاوى المدنية من القضاء الشرعي ، وأنشئت في عام ١٨٤٧ محاكم مدنية وجنائية مختلطة . ثم صدر في عام ١٨٥٠ تقنين تجاري مأخوذ عن القانون الفرنسي^(١٦) .

وفي سنة ١٨٥٦ ، صدر خط همايوني - بضغط أجنبي - يعد بمساواة غير المسلمين بالمسلمين ، وإنشاء محاكم مختلطة للفصل بين المسلمين وغير المسلمين ، ويعد بمنح الدول الأجنبية حق تملك الأراضي بالدولة العثمانية . وفي سنة ١٨٥٥ ، نشرت مجموعة قوانين خاصة بالأراضي ، وبمجموعة جنائية منقولة أصلا من القانون الفرنسي . وفي سنة ١٨٦١ ، صدر قانون للإجراءات التجارية . وفي سنة ١٨٦٣ ، صدرت مجموعة قوانين التجارة البحرية . وفي سنة ١٨٦٧ ، منح الأجانب حق تملك العقارات . وفي سنة ١٨٦٩ ، أعيد تنظيم المحاكم النظامية . وفي سنة ١٨٧١ ، صدر قانون بإلغاء الأوقاف الدينية ، ولكنه لم ينفذ . وفي سنة ١٨٧٩ ، فصلت دعاوى الأراضي والحدود عن المحاكم الشرعية .

وهكذا ، على مدى أربعين عاما ، اطرده زحف التشريعات الغربية في نظم الدولة العثمانية ، كما اطرده انحسار الشريعة الإسلامية . وهيمن التشريع الغربي على نظام القضاء ، وعلى تنظيم التجارة ، وتنظيم الأراضي ، والتنظيم الجنائي . وإذا كان المعروف أن نظم التجارة تهيمن على علاقات التعامل ، سواء التجارية بالمعنى الاقتصادي أو الصناعية (التحويلية) ، فإن هذا النظام مع نظام الأراضي يشكلان الهيمنة الغالبة على النشاط الاقتصادي الإنتاجي والتبادلي في المجتمع .

ولم يفلت من هذا الزحف التشريعي الأوروبي إلا نظام المعاملات المدنية غير التجارية ، الذي دون له تقنين عرف باسم مجلة الأحكام العدلية ، شكلت له لجنة برئاسة أحمد جودت باشا ، وأنهت بعد سبعة أعوام ، أي في عام ١٨٧٦ ، وأخذت

(١٦) تضمن هذا التقنين أحكاما لا يمكن أن تطبق إلا في فرنسا ، كأحكام حقوق الزوجة عند امتلاك زوجها . لأن الزمة المالية للزوجة منفصلة عن ذمة الزوج في الشريعة الإسلامية وفي النظام القانوني في الدولة العثمانية ، ولا تعرف مجتمعاتنا نظام اشترك الذمة المالية بين الزوجة والزوج .

أحكامه من كتب ظاهر الرواية في المذهب الحنفى ، إلا القليل أخذ فيه بأقوال بعض المتأخرين من الحنفية ، مراعاة للأنسب والأمنع في تقرير الأحكام .

وما تحسن ملاحظته ، بالنسبة لمجلة الأحكام العدلية ، أنه برغم ما وجه ويوجه إليها من انتقادات فنية عديدة ، فقد ظلت برهانا قويا على ما لفقه الشريعة من مرونة ، وتقبل للمعاصرة ، وقابلية للتقنين . ومن جهة ثانية ، فإن « المجلة » بوصفها عملا تقنيا (أى تجميع الأحكام ، وتصنيفها ، وترتيبها بتبويب منطقي علمي على هيئة مواد متتابعة) ، كانت أكمل تقنين أخذ عن الفقه الإسلامى في ذلك الوقت ، ولكنها لم تكن - فى النشاط الفقهي الإسلامى - عملا غير مسبوق كلية . لقد سبقها على عهد سليمان القانونى فى القرن السادس عشر الجهد التجميعى الذى قام به شيخ الإسلام أبو السعود ابن مصطفى العماد ، وكذلك الخلاصة التى صنفها فى جزأين الشيخ إبراهيم الحلبي باسم ملتقى الأبحر . ثم جاء فى القرن السابع عشر الجهد التجميعى الفذ الذى أعده فقهاء الهند فى ستة مجلدات ضخمة بتكليف من السلطان محمد أورنگ زيب عالمكير ، واشتهرت باسم الفتاوى الهندية الشاملة للعبادات والمعاملات والعقوبات على مذهب أبى حنيفة . ثم هناك القوانين عامة التى كان سلاطين العثمانيين يصدرونها مشتملة على تنظيمات إدارية وجزائية .

كما يتعين ملاحظة أن انحصار « المجلة » فى المعاملات المدنية ، دون الأحكام التجارية وما يتعد عن الشريعة من أحكام الأراضى ، هذا الانحصار لا ينفى تأثير « المجلة » فى صبغ العقلية القانونية بحسبان أن نظام المعاملات المدنية هو العمدة فى النظام القانونى عامة . لذلك ، كان وجود « المجلة » ركيزة مهمة للدفاع عن فقه الشريعة الإسلامية برغم الانحسار الحادث . غير أن وجود هذا النظام مع النظم القانونية الوافدة فى القوانين ونظم المحاكم ، كان مبعثا للانقصام فى النظام القانونى ومنشأ الأزدواجية فيه ، مما كان له آثاره العميقة وقتها ومن بعد .

كان هذا هو ما تفتق عنه القرن التاسع عشر بالنسبة للوضع القانونى فى الدولة العثمانية وما كان معها من ديار العرب . أما بالنسبة لمصر ، فهى لم تسر عليها القوانين العثمانية الجديدة ، ولا مجلة الأحكام العدلية ، وذلك بسبب النظام السياسى الذى بدأت تتميز به منذ معاهدة عام ١٨٤٠ ، ونمو هذا التمييز فيما تلا ذلك من أعوام وعقود . ولعل هذا التمييز هو ما عرضها للوافع الغزو الغربى الاقتصادى والفكرى ثم العسكرية ؛ فصارت مصر - وقد تكاثفت عليها قوى الاستعمار فى القرن التاسع عشر ، وانفردت بها هذه القوى وحيدة - صارت رائدة النظم القانونية المغرقة ، وخاصة فى الثلث الأخير من ذلك القرن .

لقد بدأ التشريع الغربى يتسرب إلى النظام القانونى فى مصر، بعد معاهدة لندن سنة ١٨٤٠، وذلك من خلال أحكام التجارة وبجائلس التجار، وبعد أن انفتحت السوق المصرية بموجب هذه المعاهدة. وعرف عهد سعيد، ثم عهد إسماعيل، توغل الأجانب حتى من المرابين والمغامرين وغيرهم، يحميهم جميعا - حتى فى سلوكهم غير المشروع - نظام الامتيازات الأجنبية الذى يصد النظامين القانونى والقضائى المحليين عن الوصول للأجانب القاطنين فى مصر، سواء فى معاملاتهم المدنية والتجارية أو فى سلوكهم القنصلى. فكان الأجانب - حتى فى معاملاتهم مع المصريين، أو فى جرائمهم - يخضعون لقضائهم القنصلى. وبلغ الأمر أن الأجانب - وعدتهم لا تزيد على ثمانين ألفا يتبعون سبع عشرة دولة - كانوا يخضعون، ويخضع المصريون معهم، لسبع عشرة محكمة قنصلية، ولسبعة عشر نظاما قانونيا، كل حسب جنسيته ولغته.

وقد سعى المصريون طوال أحد عشر عاما، لتحقيق أى نوع من النظام يضبط تلك الفوضى بأى ثمن، وقبلوا ما سعى إليه نوبار باشا لاستبدال المحكمة المختلطة بالمحاكم القنصلية المتعددة، وأن تشكل هذه المحكمة الواحدة - التى يخضع لها كل الأجانب - من قضاة الغلبة فيهم للأجانب، ولهم الرئاسة فى الدوائر القضائية وفى النيابة العامة، وفيها تستعمل اللغتان الفرنسية والإيطالية، وتطبق تقنيات أخذت كلها عن فرنسا: المدنى والتجارى والتجارى البحرى والعقوبات وإجراءات المرافعات وتحقيق الجنايات. وتم ذلك كله فى سنة ١٨٧٥، إذ افتتحت خلالها المحاكم المختلطة.

ولم تحض خمس سنين، حتى شرعت الحكومة المصرية سنة ١٨٨٠ فى إنشاء القضاء الأهل والمحاكم الأهلية. وأنشئت فعلا فى عام ١٨٨٣ بستة من التقنيات أخذت جميعها من القوانين المختلطة، بتعديلات طفيفة. ويقال - عادة - إن اللجوء إلى القوانين الفرنسية كان بسبب جمود رجال الشريعة الإسلامية، ورفضهم تقنين أحكامها. ولكن التحقيق التاريخى يظهر أن هذا السبب غير سليم، أو أنه على الأقل لم يكن حاسما؛ لأن «المجلة» العثمانية كانت قائمة قبل هذا الوقت، ولأن محمد قدرى باشا فى مصر كان يقوم فعلا بتقنين الأحكام وقتها. وإن الوثائق التاريخية تكشف عن أن السبب الذى دعا المصريين إلى الأحد بهذه التقنيات هو رغبتهم فى أن يقدموا لدول الامتيازات نظاما قانونيا مصريةا ينشأ على شاكلة ما ارتضته هذه الدول بالمحاكم المختلطة، فترضى، من بعد خضوع رعاياها له، وتسترد مصر سيادتها التشريعية القضائية المنقوصة^(١٧). ولكن ويل للمغلوب! إن ساوم عطاء بأخذ، سلب عطاؤه ووجد أخذه.

(١٧) طارق البشرى: «حول حركة التجديد فى التشريع الإسلامى فى مصر». ورقة قدمت إلى: الجمعية التاريخية المصرية، ندوة «مصر فى الربع الأول من القرن العشرين»، القاهرة، ٩ من إبريل عام ١٩٨٤.

ويبدو أن هدف تحويل مصر إلى النظام القانونى الفرنسى قد بيت بليل ، منذ منتصف الستينيات من القرن الماضى ، فى بواكير عهد الخديو إسماعيل ؛ فقد صدر الأمر العالى الخديوى بتعريب مجموعات القوانين الفرنسية . وترجمت فعلا - بقلم الترجمة - « القوانين المدنية والدوائر البلدية والمحاكمات والمرافعات والحدود والجنابات » ، وطبعت ما بين عامى ١٨٦٦ و ١٨٦٨ . ثم إن إسماعيل استدعى من فرنسا ، فى عام ١٨٦٥ ، مهندسا فرنسيا كان يعمل فى سكة حديد أورليانس ، واسمه « فيكتور فيدال » ، وذلك لإعداد الشباب المصرى لدراسة الهندسة . كان فى الثانية والثلاثين عندما جاء إلى مصر ، واتفق أنه كان حاصلا على ليسانس الحقوق سنة ١٨٦٠ ، فكلفه خديو بلد الأزهر والليث بن سعد بإعداد لائحة تأسيسية وقانون للإجراءات الجنائية وقوانين أخرى ، وأن يدرّس القانون الإدارى لولى العهد . ثم أنشأ مدرسة سميت « مدرسة الإدارة والألسن » فى تشرين الأول / أكتوبر عام ١٨٦٨ ، قام منهاجها على دراسة الشريعة الإسلامية ، والقانون المدنى للدول الأوروبية ، والقانون الطبيعى الرومانى ، والقانون التجارى ، وقانون التجارة البحرى والمحاسبة التجارية ، وقانون المرافعات المدنية والتجارية ، وقانون العقوبات ، وقانون تحقيق الجنابات ، فضلا عن اللغات العربية والتركية والفارسية والفرنسية والإيطالية واللاتينية .

هى كلية للحقوق بالمعنى الكامل ، أخفى معناها تحت اسم لم يكن لمنهاجها منه نصيب ، وهو « مدرسة الإدارة . . » . وحتى القانون الإدارى والقانون الدستورى لم يكونا من مواد التدريس بها ، ولم يضافا إلى منهاجها ، إلا بعد عشرين سنة من نشأتها ، أى فى عام ١٨٨٨ . وعلى الرغم مما أذيع عند إنشائها من أن الغرض هو تخريج موظفين للإدارة - وكان علما المالية العامة والاقتصاد هما أشد ماى تحتاج إليه جهاز الإدارة وقتها - فإن هذين العلمين لم يكن لهما فيها أدنى نصيب . وكان المهندس فيدال هو مؤسس هذه المدرسة ومنظمها ، وتولى نظارتها مدة أربع وعشرين سنة ، حتى سنة ١٨٩٢ .

وإن دلالة هذا الأمر لا تتراى فقط من إنشاء مدرسة تدرس منهاج القوانين الغربية ، فقد يكفى تفسيراً لذلك ما كانت الحكومة تفكر فيه من إنشاء المحاكم المختلطة وإعداد من يساهم فيها من المصريين . ولكن تبقى دلالة أخرى تتراى من التخفى الذى أنشئت به المدرسة ، والذى يكشف عنه اسمها وهدفها الصوريان . وقد يصلح تفسيراً لذلك أن أنشئت المدرسة على هذه الصورة ، استنباتا للفكر القانونى الغربى فى البيئة المصرية ، وحذرا فى الوقت نفسه من أن تلقى المدرسة مقاومة الأزهريين ورجال الشريعة .

في عام ١٩٠٨، طبع حزب الإصلاح الدستوري كتابا مترجما، بعنوان: رسائل مصري لسياسي إنكليزي كبير في سنة ١٩٠٥، ضمنه أربع عشرة رسالة كتبها «المصري» بالإنكليزية، وعشر عليها في أوراق العضو الليبرالي في البرلمان الإنكليزي مستر روبرتسون.

ورد بالرسالة الخامسة أن النظام التشريعي القضائي الجديد نشأ « في مصر فجأة في يوم واحد وبالقوة القاهرة، وعلى يد أمة أجنبية. وجعلوا نظامه على نمط نظمات بلاد بعيدة، فرموا به شعبنا دون أن ينبهونا إليه، ولا راعوا عواطفنا وإرادتنا وأخلاقتنا الوطنية وتقاليدها القسومية. . . . » « إنكم غديتم المصريين بطعام لم يألفوه، ولا يستطيعون هضمه، فإذا زدتموهم منه تأصل الداء. . . . » « إن بناء القضاء يجب تجديد أساسه بمزيد من العناية، وجعل جدرانه من المادة الوطنية ما أمكن. بمعنى أن يكيف ذلك النظام القضائي على ما يوافق فطرة العقل الوطني الأصلية، وأن يعتمد على الوسائل الوطنية ما أمكن. . . . » « إن أفضل الشروط التشريعية تكون فائدتها لأولى الأمر قليلة، ولا يكون لها نفع مطلقا فيما بعد إلا إذا كانت موافقة لأهمال الشعب الذي وضعت لأجله وعاداته وشعائره الدينية وتقاليده القديمة. . . . » « الحق يقال إن هذه البلاد المصرية ما زالت منذ زمن طويل ترزأ بالشرائع الأوروبية غير الموافقة، ومن دون مراعاة عادات الوطنيين وتقاليدهم. . . . » ثم استشهد بمقولة كرومر، المعتمد البريطاني في مصر وقتها: « ما فائدة القوانين حيث لا آداب؟! »، ويقول مونتسكيو: « عبثا نرجو صلاحا من نقل شرائع وقوانين أمة واحدة إلى أمة أخرى، تختلف عنها في جنسها وفي صفاتها العقلية والأدبية وسوابقها التاريخية وحالتها الطبيعية. » وأنهى رسالته بفقرة منها: « أقول الحق الذي لا نزاع فيه: إن تشعب غرس أجنبي سيئ التأثير والمناسبة والحجم، قد أفسد وشوه تقليد هذه البلاد. وقد سدلت أغصانه الضخمة الممتدة ظلًا مظليا على الشعب. . . ».

ثالثا: تقنيات عهد الاستقلال:

إن مصر استمرت في العقود الأولى للقرن العشرين على الصورة السابقة في عمومها. وإن البلاد العربية التي انسلخت عن الدولة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى، استبقت في الأساس الأوضاع التشريعية التي كانت قد آلت إليها من هذه الدولة. وزادت نزعة التغريب بها صنعه الاستعمار الفرنسي في سوريا ولبنان والاستعمار الإنكليزي في العراق والأردن وفلسطين، وقلمت أطراف « المجلة » في عديد من

المجالات ، ولكنها بقيت في هذه الديار تشكل - هي ومجال الأحوال الشخصية - ركائز الوجود التشريعي الإسلامي .

ثم تأتي المرحلة التالية ، وهي مرحلة التقنيات في عهد الاستقلال . وعند الحديث عن الاستقلال التشريعي ، لا بد من أن يرد الحديث عن عبد الرزاق السنهوري .

في عام ١٩٣٤ ، كتب د . السنهوري يدعو لتمصير القانون . قال : « علينا أولاً أن نمصر الفقه ، فنجعله فقها مصرياً خالصاً ، نرى فيه طابع قوميتنا ، ونحس أثر عقليتنا . ففقهننا حتى اليوم لا يزال هو أيضاً ، يحتله الأجنبي . والاحتلال هنا فرنسي ، وهو احتلال ليس بأخف وطأة ولا بأقل عتاً من أي احتلال آخر . ولا يزال الفقه المصري يتلمس في الفقه الفرنسي الهادي المرشد ، لا يكاد يتزحزح عن أفقه أو ينحرف عن مسراه ، فهو ظله اللاصق وتابعه الأمين . . . » . وذكر أن أهم الوسائل لذلك ، العناية بالشرعية الإسلامية ، « شرعية الشرق ووحى إلهامه وعصارة أذهان مفكره ، نبتت في صحرائه وترعرعت في سهوله ووديانه . . . لو وطئت أكنافها وعبدت سبلها ، لكان لنا من هذا التراث الجليل ما ينفخ روح الاستقلال في فقهننا وقضائنا وفي تشريعنا . . . » .

وعشية إلغاء الامتيازات الأجنبية في مصر بمعاهدة ممترو في عام ١٩٣٧ ، شرع في إعداد مشروع جديد للقانون المدني . وكان للسنهوري السهم الغالب في هذا الجهد الكبير ، إذ أهد مسودته الأولى ، وشارك بجهد كبير في اللجان الفنية التي تداوَلته بالمناقشة والمراجعة . وكان هذا العمل الكبير يستهدف غاية ضخمة ، هي تحقيق الاستقلال القانوني . وتوسل المشروع إلى ذلك بتوجهات عامة ثلاثة : أولاً ، أن يستقى أحكامه من القانون المقارن ، أي من سائر التشريعات في العالم ، دون أن ينحصر في إطار القانون والفقه الفرنسيين - فيكسر بذلك رباط التبعية القانونية مع فرنسا - وأن تقتصر الاستفادة من القانون المقارن على الصياغات الفنية للنصوص والأحكام ، مع فصم العلاقة بين النص المأخوذ في المشروع وبين النظام القانوني الأجنبي المأخوذ عنه ، فلا يلجأ من بعد في تفسير هذا النص إلى الأصل المأخوذ عنه ، ولا إلى ما يدور حوله في بلد المصدر من تفسيرات وشروح وغيرها ؛ وبذلك يخلو بين النص المأخوذ وبين البيئة التي سيطبق فيها ، فيحيا حياة قومية خالصة ، ويخضع لتفسيرات المحاكم والفقه من خلال تفاعله مع هذه البيئة القومية . . .

والتوجه الثاني ، هو الأخذ عما استقرت عليه أحكام المحاكم المصرية وشروح الفقهاء المصريين ، بحسبان هذا المصدر يمثل ما تلميه البيئة الواقعية من حيث وجوه التعامل

وأنباط التفاعل مع الواقع المعيش، ومن حيث إن هذا المصدر يحقق للأحكام القانونية جريانها على المألوف من عادات الناس وطرائق عيشتهم وأساليب تعاملهم.

والتوجه الثالث، هو الفقه الإسلامى؛ فيؤخذ من أحكامه فى حدود ما تصل إليه النهضة العلمية فى دراسة هذا الفقه، مع عدم التقيد بمذهب معين فيه، ومع مراعاة الانسجام فى ذلك مع الهيكل التشريعى العام.

والحق أن هذا القانون المدنى المصرى الجديد قد أخذ فى أحكامه أقدارا من المصادر الثلاثة السابقة، تتناسب مع الترتيب السابق لإيراده لها. فكان المصدر الغالب هو القانون المقارن، ثم يليه التطبيقات المصرية، ثم يتلوها الفقه الإسلامى فى إطار جد محدود. وغلب على ما اختير من الفقه الإسلامى - وهو قليل - ما كان استبقاه القانون المدنى القديم (عام ١٨٨٣) من أحكام جد محدودة، أو ما وجد له مثل فى التشريعات الغربية الحديثة، جرمانية أو سكسونية أو لاتينية. ثم إنه تعامل مع الفقه الإسلامى تعامله مع القانون المقارن، من حيث إنه فصل بين النص ومصدره، فصار الحكم المأخوذ عن الشريعة حكما وضعيا، قد انتبرت صلته بقديمه، سواء كان المصدرين الرئيسيين للشريعة، وهما القرآن والسنة، أو جهود فقهاء الإسلام السابقين بما تركوا من ثروة فقهية.

فدعوة الاستقلال قد تحققت هنا، لا بحسبانه استقلال «الذات» عن الغير فقط، ولكن بحسبانه أيضا استقلالاً عن «الذات»، أو بالأقل استقلالاً عن الذات التاريخية التى تشكل واحدا من المكونات الحالتة فى النفس الجماعية المعاصرة. ولا يسمع ضيق المجال بإيراد الأمثلة التطبيقية والفنية فى هذا الشأن.

ومن جهة ثانية، حدد القانون المدنى الجديد - فى أولى مواد - مصادر القانون ورتبها حسب أولويتها؛ وهى أن نلجأ أولا إلى «التشريع»، فإن لم نجد فيه حكما لجأنا إلى «العرف»، فإن لم نجد فى «الشريعة الإسلامية»، ثم إلى «القانون الطيبى وقواعد العدالة». وكان إدخال الشريعة كواحد من مصادر التشريع، والاعتراف رسميا بإمكان رجوع القاضى إليها، كان هذا التقرير أمرا جديدا فى سياق التاريخ المعاصر للقانون فى مصر؛ إذ كان القانون المدنى القديم يسقطها كلية من مصادره الرسمية. واعتبر ذلك خطوة تمجدت بها آمال دعاة العودة لتطبيق الشريعة. كما ينبغى تقدير أنها كانت خطوة جسورا، باعتبار أنها أتت مخالفة للسياق العام على مدى السبعين عاما السابقة، وللنظام القانونى فى عمومها بالنسبة للتقنيات الأخرى. وما زاد من أهميته أنه جاء اعترافا «وتشريعا رسميا»، وجاء فى صدر تقنين يعتبر العملة بالنسبة لغيره من التقنيات، وبالنسبة لأهل الصناعة والفن فى هذا المجال.

ولكن وضع الشريعة فى الترتيب الثالث من المصادر، وبعد «العرف»، قد يعكس

نوعاً من عدم التحقق من أوضاع البيئة^(١٨). إن مثيل هذا النص نجده في القانون السويسري، يرتب المصادر القانونية على أساس التشريع ثم العرف ثم ما كان يستتبه القاضى لو كان مشرعاً... إلخ. فاستبدل النص المصرى بهذا المصدر الأخير الشريعة الإسلامية، لاحقة للعرف. والعرف، كما هو مسلم به اصطلاحاً، هو مجموعة القواعد التى تنشأ من درج الناس عليها يتوارثونها جيلاً عن جيل، والتى لها جزاء قانونى كالقانون المسنون سواء بسواء؛ فهو عام قديم ثابت ملزم. وركن الإلزام هذا، هو ما به يصير العرف عرفاً بمعناه الاصطلاحى، هو ما يفرق بين «العرف» و«العادة» التى قد يتوافر لها القدم والثبات والعموم دون الإلزام. والمجتمع المصرى - وإن وجد به كثير من العادات التى تعارف الناس عليها في معاملاتهم، وتصلح أداة تفسير لإرادات المتعاقدين - لا يكاد يعرف إلا القلة النادرة جداً مما يُعدّ عرفاً بالمعنى الاصطلاحى، إلا أن يكون حكماً تاتى من الشريعة الإسلامية، أو كان من أعراف البيئة واستوعبه فقه الشريعة بين اجتهادات فقهاءها وتأصل بمصادرها.

إن المقارنة بين النص المصرى والنص السويسرى، يرد معها ظن أن الشريعة وضعت في النص المصرى حيث وجد في النص السويسرى نوع من الفراغ المتروك للقاضى، يعمل فيه حسه العلمى وذوقه القانونى المدرب. وأتت الشريعة بهذا الترتيب تالية لمصدر يكاد يكون لندرة وجوده وأقرب إلى الصورية، وذلك اتباعاً لترتيب وجد في بيئة أجنبية تبرره هناك. ويتنبهى التنويه بأن أغلب ما يطلق عليه «عرف» في البيئة المصرية هو من قبيل «العادات» التى لا يتوافر لها إدراك المكلفين بلزوم الحكم أو ترتيب جزاء ما عليه.

في سبتمبر عام ١٩٦٢، كتب د. السنهورى عن «القانون المدنى العربى» يقول: «يمكن القول في طمأنينة: إن القانون المصرى الجديد (المدنى) يمثل الثقافة المدنية الغربية أصدق تمثيل. يمثلها في أحدث صورة من صورها». ثم يؤكد هذا القول في سياق آخر بقوله: إنه «استخلاص ما وصلت إليه الثقافة المدنية الغربية في آخر تطوراتها، وهذا ما تحقق بالقانون المدنى المصرى». (١٩).

(١٨) «أحطت عباتى بلفظى «قد» و«تروا»، لأننا في معرض مناقشة الأستاذ السنهورى. ونحن - أهل هذه الصنعة - نعلم أكثر من غيرنا مقدار علم الرجل وفقهه، والدور البالغ الضخامة الذى قام به في حياته العريضة النافعة، ومدى ما تحل به من سعة العلم وعمق الفكر والإدراك الجليل بأن نشاطه العلمى هو «رسالة» يودها لوطنه ولشعبه، والرحلة العلمية والفقهية الطويلة الشاقة التى قام بها، والتى أينعت أطيب الثمار. جزاه الله عنا وعن أمته خير الجزاء.

(١٩) عبد الرزاق أحمد السنهورى: «القانون المدنى العربى»، مجلة القضاء (نقابة المحامين في العراق)، المعدادن ١، ٢ (أيلول / سبتمبر، عام ١٩٦٢).

إن الاستقلال القانوني - على الصورة التي تمثلت في القانون المدني المصري الجديد الذي صدر في عام ١٩٤٨ ، وعمل به اعتبارا من أكتوبر عام ١٩٤٩ - قد جاء متسقا مع التصور العلماني للحركة الوطنية ، الذي ظهر في بلادنا بعد الحرب العالمية الأولى خاصة ، والذي أقام مشروع نهضته للمجتمع الوطني المستقل على صورة اقتبست من نماذج المجتمعات الغربية ، سواء المجتمعات الرأسمالية أو الاشتراكية ، ودل هذا فيما دل على الانفصام الحادث في الحركة الوطنية المصرية العربية بين تيار الإسلامية الوطنية ، وبين تيار العلمانية الوطنية ، مما يمكن اتخاذه واحدا من معايير التصنيف للاتجاهات السياسية والاجتماعية في بلادنا منذ ذلك الوقت ، وبما يضيق المقام الآن عن الاستطراد فيه . وهذا القانون المدني الجديد رحب به كثيرون ، ولكن عارضه فريق كثيف أيضا ، طالب بتطبيق الشريعة الإسلامية والتقنين عنها ، وأعدوا مشروعات وزعموها في دوائر أهل الحل والعقد يشتبون بها إمكان ما يطلبون . ومن هؤلاء ، فريق من محكمة النقض المصرية ، مثل المرحوم المستشار محمد صادق فهمي .

ومع انتهاء الحرب العالمية الأولى ، ما لبثت الدولة العثمانية أن صفت ، وخضعت تركيا لنظام أتماتورك الذي استأصل كل أثر لرابطة إسلامي بتركيها نظاما ومجتمعا .

وأجريت حركة تقنين عامة ، ألغيت فيها « المجلة » ، واستعير بها القانون المدني السويسري ، وقانون أصول المحاكمات نوشاتل (Neuchatel) ، وقانون العقوبات الإيطالي ، وقانون التجارة الألماني ، كل ذلك بلا تعديلات تذكر ، إلا ما ندر . كما أقر نظام للأحوال الشخصية بعيد عن أحكام الشريعة الإسلامية .

أما البلاد العربية ، التي انفكت عن الدولة العثمانية بتصفيتهما ، فلم تخضع بطبيعة الحال لحركة أتماتورك ، واستصعبت الوضع التشريعي الذي آل إليها من الدولة العثمانية . على أن سلطة الاحتلال الفرنسي عملت على تعديل التشريعات تدريجيا في لبنان وسوريا ، وضيقت من مجال تطبيق « المجلة » . وكذلك صنعت السلطة البريطانية في العراق على نحو أقل .

ومع حركة الاستقلال القانوني التي سلفت الإشارة إليها في مصر ، قام في بلاد المشرق العربي بعد الحرب العالمية الثانية ، نمطان للاختيار : القوانين الغربية ، والشريعة الإسلامية . والحاصل ، أن مجال الاختيار بين هذين النمطين انحصر فيعاملات المدنية فقط ، دون مجال التجارة والعقوبات ونظام المحاكم . وثمة مثالان يمكن الإشارة إليهما في هذه العجالة ، هما : سوريا والعراق .

أما سوريا ، فقد نقلت القانون المصري الجديد نقلا ، إلا بعض أحكام نقلتها عن قانون المرجبات اللبناني . وكان ذلك في مايو عام ١٩٤٩ على عهد انقلاب حسنى الزعيم . فهو غريب المأخذ كله . وفي العهد نفسه ، أخذت قانون العقوبات عن القانون اللبناني ، وقانون التجارة عن قوانين العراق ومصر ولبنان ، وهى غريبة المأخذ أيضا . وصدر كل ذلك بشكل يسميه د . صبحى محمصانى بالانقلاب التشريعى (٢٠) . . . وصدرت القوانين فجأة ، ولقى القانون المدنى خاصة مقاومة كبيرة .

أما العراق ، فقد صدر قانونه المدنى فى سنة ١٩٥١ . وكان السنهورى ممن شاركوا فى وضعه . وجاء على خلاف القانون المصرى - وبسبب موقف العراقيين - جاء مزيجا من القانون المصرى وأحكام الفقه الإسلامى المستخلصة من مجلة الأحكام العدلية .

والخلاصة السريعة لما آل إليه الوضع اليوم فى غالب البلاد العربية ، أن كل البلاد العربية تطبق قوانين مأخوذة من الشريعة الإسلامية فى مجال الأحوال الشخصية . وفيما عدا هذا المجال ، فإن أقطار الجزيرة العربية يغلب على قوانينها جميعا الأخذ من الشريعة الإسلامية ، وإذا كانت قوانين وضعية بدأت تصدر فى بعض مجالات النشاط الحديث ، فهى لا تزال تصدر فى إطار الهيمنة العامة للشريعة الإسلامية .

وفيما عدا مجال الأحوال الشخصية - وفى غير أقطار الجزيرة العربية - نجد نوعا من سيادة التشريعات الأخذة عن الغرب فى مجال قانون العقوبات ، وقانون التجارة ، ونظم المحاكم . ويبقى - بعد ذلك - مجال القانون المدنى فى غير أقطار الجزيرة العربية ، وهو ينقسم إلى قسمين : الأول ، يصدر عن الثقافة المدنية الغربية ، كمصر وسوريا ولبنان وليبيا (التي أخذت بالقوانين المصرية جعلها بعد إعلان استقلالها فى عام ١٩٥١) . والثانى ، زاوج بين الثقافة المدنية الغربية وبين مبادئ الشريعة الإسلامية . والتجربة الرائدة فى هذا ، هى تجربة العراق ، ثم تجربة الأردن (مزاوجة بين القانون المصرى و«المجلة») ، وكذلك تونس من طرق أخرى غير طريقى مصر و«المجلة» .

وإذا كان د . السنهورى من أهم رجال القانون الذين ساهموا فى حركة التقنين المدنية فى مرحلة الاستقلال (أقصد الاستقلال السياسى والاستقلال القانونى) ، ونجد له سهما شائعا ومؤثرا فى غالب تقنينات هذه المرحلة - سواء مباشرة باشتراكه الفعلى ، أو بطريق غير مباشر تأثرا بما أسهم فيه - فى مصر وسوريا والعراق والأردن والكويت وليبيا ، فإنه من المفيد إيضاح تطور موقفه فى هذا الشأن .

(٢٠) صبحى محمصانى : فلسفة التشريع فى الإسلام ، ط ٥ (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٠) ص ١٢٣ .

كان الرجل منذ أوائل الثلاثينيات - مع دعوته للاستقلال القانوني والفقه عن الغرب، حسبما سلفت الإشارة إليه من كتابته في عام ١٩٣٤ - يشير إلى ما ينطوي عليه فقه الشريعة من إمكانيات كبيرة ومن مرونة وقابلية للتطور. وإن هذا المورد هو أحد عناصر مشروعه للقانون المستقل. وقد ذكر هذا المعنى بعد ذلك في مجلة القضاء العراقية في آذار/ مارس عام ١٩٣٦. وبما قاله: « فقه هذه الشريعة، عناصر لو تولتها يد الصياغة فأحسنست صياغتها، لصنعت منها نظريات ومبادئ لا تقبل في الرقى والشمول، وفي مسامرة التطور، عن أخطر النظريات الفقهية التي نتلقاها اليوم عن الفقه الغربي الحديث ».

ولكنه، عندما أعد القانون المصري، لم يستغل الإمكانيات المتاحة كلها، ولا تفتقت الإمكانيات المضمرة، فأتى القانون غريبا خالصا، كما وصفه هو بعد ذلك. وتعرف له مواقف، قاوم فيها بإصرار مطالب المطالبين باستنباط المشروع من الشريعة. وتفسيره لهذا الموقف، أن الدراسات لم تنضج في هذا الحقل بعد. ويلحظ على كتبه وأبحاثه الفقهية حتى هذا الوقت، أنها كانت في الغالب الأعم تدور في نطاق الثقافة القانونية الغربية. ويمكن القول بأنه - إلى هذا الحين - كانت الشريعة لا تزال لديه مجالاً للدعوة، ولم تشارف عنده مرحلة الممارسة العملية أو التشريعية.

لا يعني هذا بالطبع نسبة نقص المعرفة إليه في هذا الشأن، فالرجل عالم وفقهه، ولكن ليس من قرأ كمن صنع. وقد واثته فرصة « الصناعة »، عندما ذهب إلى العراق ومارس تجربة التقنين بالمزاجعة مع أحكام « المجلة » وفقه الشريعة عامة. ويبدو لي أن هذه التجربة كانت من أهم ما مر بعقل الرجل تأثيراً. كان فيها مشكلات الممارسة ودقائقها ومسالكها وأدواتها. وانفتح له فقه الشريعة كما لم يفتح له من قبل.

وخارج من هذه المرحلة يقول عن الفقه الإسلامي: إنه « لا تقل عراقته في ذلك عن عراقه القانون الروماني، وهو لا يقل عنه في دقة منطقته وفي متانة الصياغة وفي القابلية للتطور. وهو مثله صالح لأن يكون قانوناً عالمياً، بل كان بالفعل قانوناً عالمياً... هذه هي عيديتي في الفقه الإسلامي، تكونت لا من العاطفة والشعور فحسب، بل تضافر في تكوينها الشعور والعقل، ويمكن لها شيء من الدرس، وأكثر ما كان درساً للفقه الإسلامي عند وضع القانون المدني العراقي... فأتاح لي اطلاعي على نصوص الفقه الإسلامي - سواء كانت مقننة في « المجلة » ومرشد الحيران، أو كانت معروضة عرضاً فقهيّاً في أمهات الكتب، وفي مختلف المذاهب - أن ألحظ مكانة هذا الفقه وحظه من الأصالة والابتداع وما يكمن فيه من حيوية وقابلية للتطور... ».

وبعد هذه الممارسة التقنية ، خاض الممارسة الفقهية بكتابه المهم ، ذى المجلدات الستة ، الذى أعده عن مصادر الحق فى الشريعة الإسلامية مقارنة بالقوانين الغربية . وجاء هذا العمل من نوع الدراسات الفقهية النظرية المعمقة ، التى يعتبرها السنهورى لازمة لتفتيح إمكانات هذا الفقه ، والتى ظل يدعو لها دائما .

من هذا الموقع الجديد ، نظر إلى القانون المصرى الذى وضعه ، باعتباره مرحلة يستخلص فيها العقل القانونى العربى ما وصلت إليه الثقافة القانونية الغربية . ونظر إلى القانون العراقى أيضا ، باعتباره مرحلة ثانية ، توضع فيها الثقافة المدنية الغربية بجانب الفقه الإسلامى . ورأى المستقبل ، لا فى واحدة من هاتين المرحلتين ، بل هو فى تفاعل المرحلتين تفاعلا يفضى إلى تخطيها معا . ودعا - تحقيقا لهذا التفاعل والتخطى - إلى الدراسة المقارنة العلمية لتاريخ الفقه وأصول الفقه ، ومقارنة المذاهب (السنى والشيعى والخارجى والظاهرى) ، ومقارنة الفقه الإسلامى بالقوانين الغربية . ثم شدد فى التنبيه إلى أن القانون المأمول يجب أن يكون فى صياغته وأسلوبه إسلاميا ، وليس تقليدا للقوانين الغربية ولا محاكاة لها : « إننا إذا اقتصرنا على تقليد هذه القوانين ، على اعتبار أن هذه هى الغاية من تطور الفقه الإسلامى ، لا نكون قد صنعنا شيئا . ويكون الأولى أن نقبض مباشرة من القوانين الغربية الواجب أن تدرس الشريعة الإسلامية دراسة علمية دقيقة وفقا لأصول صناعتها ، ولا يجوز أن نخرج على هذه الأصول بدعوى أن التطور يقتضى هذا الخروج . . . » .

ثم أشار إلى الإجماع كمصدر للشريعة ، وما يحمل من خصوصية . وأكد فى النهاية أن القانون العراقى مزيج بين فقهين ، وليس إسلاميا خالصا ولا غربيا محضا . « والذى نبغىه من دراسة الفقه الإسلامى أن نبقيه فقها إسلاميا خالصا . . . » [و] الهدف الذى نرمى إليه هو تطوير الفقه الإسلامى ، وفقا لأصول صناعته ، حتى نشق منه قانونا حديثا يصلح للعصر الذى نحن فيه . . . القانون النهائى الدائم لكل من مصر والعراق ، بل ولجميع البلاد العربية ، إنها هو القانون المدنى العربى الذى نشق من الشريعة الإسلامية بعد تطورها » (٢١) . ولكن بقى الأمر لديه إلى النهاية ، محمدا فى إطار الفقه الخالص المحض ، دون اتصال لهذا الفقه بالدين ومصادره وأصوله فى القرآن والسنة .

رابعاً : القانون والمؤسسات الاجتماعية :

يذكر د . جمال مرسى بدر أن الشرق هرع فى القرن التاسع عشر إلى المدنية الغربية

(٢١) السنهورى : « القانون المدنى العربى » .

«يغرف منها بلا وعى . . .» ، وكان للقانون نصيب من ذلك ، وذكر أن «التنظييات» كانت مجرد ثوب غريب مستعار على جسم دولة شرقية صميمة (٢٢) .

وفي ندوة مسابقة ، استوقفنا د . أحمد صدقي الدجاني ، عند عبارة للدكتور أحمد عزت عبد الكريم ، تشير إلى أن النظام الإداري الدقيق الحديث في مصر ، قد أفقد المصريين شيئاً ثميناً ، هو تكتلهم في طوائف وهيئات لها قدر من الحرية والحكم الذاتي والقدرة على الصمود لألوان العسف والإزهاق ، وأنه لو كان التنظيم الحكومي الجديد قد أفسح لهذه التكتلات ، « لكان من ذلك أساس طيب تبنى عليه الدولة نظام الحكم الذاتي والحياة النيابية الشورية لا يكون مستمداً من الغرب ونظمه ، وإنما ينجى » نابعا من كيان الشعب وتطوره التاريخي على نحو ما عرفته النظم الأوروبية في نموها» (٢٣) .

ويشير الأستاذ « هولتي » إلى الظاهرة نفسها في الدولة العثمانية ، فيقول : إن أثر التغيرات التي تراكت في الفترة من عام ١٨٢٦ - عندما صفيت الإنكشارية - إلى عام ١٨٧٦ ، عندما تولى عبد الحميد الثاني الحكم ، وهي فترة « التنظييات » ، جعل حكم السلطان أكثر انطلاقا مما كان حتى في ذروة العهد التقليدي للإمبراطورية العثمانية ، لأن إبادة الإنكشارية قضت على جماعات القوى التي كانت تحدد من استبداد السلطان ، وضعف العلماء أزال الحدود المفروضة على سلطته (٢٤) .

وإذا أمكننا تذكر أن بعضاً من هذه التنظييات إنما قصد به تقييد السلطة المطلقة للحكم ، لاكتشف أمامنا كيف يمكن أن يؤدي استيراد نمط تنظيمي أو فكري من بيئة مختلفة إلى عكس النتائج المرجوة منه ، والتي كانت مقصودة أصلاً من استيراده . وثمة أمثلة - يمنع من الإفاضة فيها ضيق المقام - تظهر أن بعض ما قصد باستيراده الإصلاح والقوة ، قد آل في التطبيق وفي تفاعله مع البيئة المغايرة إلى الفساد والضعف .

(٢٢) جمال مرسي بدر : « عن توحيد القوانين العربية » . ورقة قدمت إلى مؤتمر اتحاد المحامين العرب ، ٢ القاهرة ، ٨-٣ من مارس عام ١٩٥٦ . كتاب المؤتمر الثاني للمحامين العرب المت عقد في القاهرة في ٣ من مارس عام ١٩٥٦ إلى ٨ من مارس عام ١٩٥٦ . القاهرة ، نقابة المحامين عام ١٩٥٦ .

(٢٣) أحمد صدقي الدجاني : « تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث » . ورقة قدمت إلى ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ، لياسول ، ٢٦-٣٠ تشرين الثاني / نوفمبر عام ١٩٨٣ . شارك فيها سعد الدين إبراهيم ، . . . (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، عام ١٩٨٤) . انظر أيضاً : عادل حسين : « المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية » . ورقة قدمت إلى المصدر نفسه ، وهي دراسة تتضمن أفكاراً مهمة بالنسبة لهذه النقطة الواردة في المتن ، وخاصة بالتركيب والتوظيف الاجتماعي المتبادل للمؤسسات المختلفة . وأرجو الرجوع إليها لأنه يصعب تلخيصها .

(٢٤) Peter Malcom Holy and the Fertile Crescent, 1516-1922: A Political History (London: longman, 1966). P.172.

بين العقائد السائدة والأبنية التنظيمية ونظم تبادل الحقوق والواجبات . وكان من الوحدات الاجتماعية ذات الوظائف المتبادلة في هذا الميدان ، الأسرة الممتدة والقرية والحارة والنقابة والحرفة والجامع والطريقة ، وهى متدرجة بين العموم والخصوص أو الصعود والهبوط ، وفقاً لتصنيفات تقوم على أساس الوحدات القرابية والجغرافية والمهنية .

ولكل منها انعكاساته وترابطاته مع العلاقات القانونية والمراكز والأوضاع . وعلى سبيل المثال ، نجد أحكام الميراث ترتبط مع علاقات التضامن في الأسرة الممتدة ، وكذلك الأوضاع الخاصة بنفقة الأقارب . ونجد لعلاقة الجوار مثلاً نوع أولوية حقوقية تتمثل في الشفعة والارتفاقات ، ثم نجد كل ذلك يرتبط مع مجموعات من المبادئ والقيم السلوكية . وهكذا .

ثم إن النظم الوافدة - ومنها التنظيمات القانونية والحقوقية - ساهمت في تفكيك هذه الأواصر ، ونثرت الناس أفراداً ، وضربت ما يمكن أن نسميه « بالجامعية » ، وعملت على إذابة شعور كل من هذه الجماعات بذاتها ، وشعور الفرد بارتباطه بها واثباته لها . وكان ذلك بأسماء ، منها : الحداثة ، والترشيد ، والديمقراطية . وكل هذه الأسماء ذات مدلولات صحيحة من حيث إنها كانت غايات يتعين أن نغياها ، ولكنها جاءت في صورة مبتورة من بيئة أجنبية ومن سياق مختلف ، ومفروضة في هياكلها على أنساق غير متألّفة معها . لا أنسى تصوير ستانلى لين بول لشارع القلعة في كتابه قصة القاهرة . شق الشارع في عهد الخديو إسماعيل . الطريق مستقيم يصل ميدان العتبة بميدان القلعة ، فكان كالسكين المغمود في الجسد ، قطع البيوت والأبنية أنصافاً وأثلاثاً وأشطاراً بغاية هي تحميل القاهرة . وهو الآن - بعد أكثر من قرن من الزمان - من أقبح ما تسقط عليه عين في القاهرة ، يمثل جرحاً شائهاً وغائراً . وشبيه بذلك - في ظنى - ما أنت به النظم الوافدة من تشكيلات ، جرت كطعنة السكين في الجسم الاجتماعي الحى بما يشمل من مؤسسات وهيئات وعلاقات .

نمت السلطة المركزية ، وتدعمت ، وصارت طليقة مما كان من شأنه - لو أصحح - أن يجد من إطلاقها ، من هيئات وكيانات جامعية متسلسلة ومتدرجة ، تحوطها أنساق من القيم والقواعد القانونية والأخلاقية . وعبتنا نحاول - من عشرات السنين إلى اليوم - أن نبني « جامعيات » ومجليات تحد من إطلاق السلطة المركزية ، وتساعد في حمل العبء الضخم الذى تنوء به . ولا أظن أن نجاحنا في ذلك قد بلغ حد الاطمئنان إلى صواب ما نصنع ، أو صبار مدعاة للتفاؤل . فمثلاً ، نحن يضمننا تفتت الملكية الزراعية مما يعوق

الإنتاج الزراعى ، ويحد من إمكان استخدام الميكنة . وفى بلادنا محاولات شتى للتجميع الزراعى والتسيير الذاتى لا إخال أنها نجحت ، بل صادفت صدودا مبعثه الخوف من « الشيوعية » والخوف على « الملكية الفردية » ، كما أنها زادت من نفوذ السلطة المركزية فى العملية الزراعية . وكذلك الحركة التعاونية ، صارت فى حقيقتها وأجهات مؤسسات للسلطة المركزية ، فزادتها قوة ونفوذاً . ويسدولى أنه كان فى « الأسرة الممتدة » كوحدة اجتماعية ، وفى الشيوع كنظام قانونى يتسق معها ، كان فى ذلك ما يصلح أساسا لبلوغ ما يمكن أن يستهدف فى هذا المجال .

نحن اليوم لا نجد جامعا يجمع سكان العارة برغم أن حائطا واحدا يضمهم جميعا ، يمثل ما كان الجامع يقوم بين سكان الحارة برغم انفصال المساكن . وهكذا ، استحال الوضع إلى سلطة مركزية مفردة ، ثم أفراد متناثرين . وهذا كفىل بخفوت خاصة الرشد التى كانت متوخاة من الإصلاحات الوافدة . ونحن لم ننجح إلى اليوم فى تكوين حركة نقابية عمالية قوية ، يشعر عمال المهنة أو الحرفة بالانتماء لها . والمحاولات ضعيفة ، والنمو بطىء . ومبتسر ، ولا يقارن هذا الوضع بما كانت عليه الطوائف والتقابات القديمة من حيث الترابط والقدرة على التحريك . كان ثمة ظلم واستغلال ، ولكن الظلم والاستغلال يواجها بالثورة من أجل العدل ، ولا يكون علاجها أبدا بأن تصفى الجماعة كجماعة . ثم ، هل يمكننا - بعد تحارب عشرات السنين - أن نقول إننا بما صنعنا أو صنع معنا ، قد أرحنا الظلم والاستغلال وأحللنا الأخوة والعدالة والمساواة عملها ؟ وحتى بالنسبة لرشد الإدارة ، هل أقمناه وحققناه ؟ نحن نقر جميعا بما تنوء به السلطة المركزية من أهباء ثقال ، ونقول إن الحل فى اللامركزية ؛ فهل حققناها برغم كل الكيانات المحلية التى شيدت ؟

إن قيام السلطة المركزية كتنظيم شبه وحيد ، سهّل به على الحكم الأجنبى أن يسيطر على المجتمع ، وأضعف ما تواجهه سياسته من مقاومة . وهذا أمر مفهوم ومقصود من السياسة الأجنبية ، لدعم سيطرتها على المجتمعات المغزوة . ولكنه من حيث الصالح الوطنى ، قضى على كل المؤسسات والكيانات التى يمكن لدولة الاستقلال الوطنى من بعد أن تعتمد عليها فى إنفاذ سياساتها . فصار تحقيق أى مشروع للنهوض الوطنى - تجزيره دول الاستقلال الوطنى - يستند فى تنفيذه إلى جهازها القابض المنفرد شبه الوحيد ، سواء فى التعليم أو الصحة أو تسيير المرافق أو التصنيع أو السياسات الزراعية . وجهدت دول الاستقلال الوطنى فى إنشاء مؤسسات محلية أو شعبية معاونة ، فلم تعد أن تكون بعضا من أجهزتها القابضة وراء تضخم العبء البيروقراطى ، وامتدت فروعها فى كل مكان ، وانعكس ذلك على التنظيمات القانونية فى كل المجالات .

وعلى سبيل المثال ، فإن نظرة لمثل قوانين الضرائب والتأمينات الاجتماعية تكشف إلى أي حد جرت في التعقيد والتشعب والإمعان في تفصيل التفاصيل ، لأن القانون صار موجها إلى جهاز واحد ينفذه ، وعليه أن يضبط أحكامه من حيث الإمكانية المالية المقبوضة أو المصروفة ، مع ملاحظة اعتبارات العدالة في التوزيع بين أفراد تختلف أوضاعهم وظروفهم ، ومع ملاحظة الوجوه المتنوعة للتهرب والتحايل على الجهاز الوحيد ، فتزداد الأوضاع تعقيدا ، وتوضع القواعد ، ثم توضع الاستثناءات عليها ، ثم ترد الإجراءات البالغة التعقيد . وكل ذلك تزيد به المنازعات ، فتنشأ أجهزة للتظلم من الإجراءات ، وتتعدد درجاتها ، ثم تزداد المنازعات أمام المحاكم بدرجاتها المختلفة . ثم تنداعى التعديلات القانونية ، لسد فجوة أو وقف تحايل أو تدارك خلل أو ظلم وقع بفئة شعبية ، فتزداد النصوص تعقيدا وتشعبا وهكذا . ويزداد العبء على المحاكم ، فيضعف نصيب كل حالة من الدراسة المتأنية ، فيتمدد نظام المحاكم ، وتتعطل القوانين .

صار القانون خارجيا تجريه سلطة وحيدة في مواجهة أفراد ، واغتربت السلطة عن الجمهور ، فلم يعد قانونها نظاما وأحكاما ومعيشة يتحاكم الناس بها بين بعضهم وبعض من خلال علاقاتهم المباشرة وروابطهم الإنسانية الحية ، وبواسطة الكيانات الجمعية التي تضمهم بالشعور بالانتماء والترابط الإنساني ، بحيث لا يكون على السلطة المركزية إلا أن تقوم بضبط الإيقاع . وصارت علاقة الفرد بالفرد تشكل من خلال أحكام مفروضة عليهما من خسارتهما ، وموكل مراقبة تنفيذها لأجهزة مضرورية عليهم من عل ، لا يتعايشون معها بالإدراك الجمعي . إنه لا يكفي أن يسن القانون بطريقة ديمقراطية ، أي بأسلوب جماعي أو نيابي ، إنما يتعين أن يسرى بين الناس وفيهم مسرى العلاقات الحية التي تقوم بينهم . وهنا نلاحظ ما يكون للقرارات التي تصدر بين المتنازعين في « المجالس العرفية » (يسميها العامة في مصر مجالس عرب ، وتجري أحيانا في القرى) من قوة إلزام بين ذويها ، برغم أنها لا تعتمد على سلطان الدولة القاهرة وتحقيق الأنزعة فيها يجري بالتعامل المباشر مع العلاقات الحية ، وإدراك الصواب بهذا يكون أيسر ، وقوتها التنفيذية ترد من التوقير الذي يحوطها في البيئة الاجتماعية ، وبإملاء الضغوط الجمعية . وكل ذلك يجري في وقت أقل ، وبثقة أقل كثيرا عما تقوم به جهات الأحكام المركزية (٢٥) ، خاصة أن الأوضاع الحديثة ألقت على السلطة المركزية مزيدا من المسؤوليات ، كالتخطيط والتنمية وغيرها . ولكن القصد أن هذه الكيانات المحلية كان من شأنها أن تخفف الكثير من مشكلات التنفيذ وإنشاء المرافق ووحدات الإنتاج والتوزيع المحلية . . . إلخ .

(٢٥) من البديهي أن الحديث السابق لا يعنى أن هذه المؤسسات المحلية أو الثانوية هي البديل عن السلطة المركزية كسلطة تقرير وتوجيه .

خامسا : القانون والأخلاق :

والنقطة التالية تتعلق بصلة القانون بقواعد الأخلاق ؛ إذ الحادث اليوم ، أن ثمة انفصالا بين النظام القانوني وبين النسق الأخلاقي . والأول في اسمه وضعى يعتمد على شرعية وافدة من الخارج ، والثاني مستمر ومرتبطة بالدين . وإن جزءا من الانفصال الحادث في المجتمع والفرد اليوم ، أن المرء يحتكم في معاملاته إلى غير ما يحتكم إليه في سلوكياته من حيث الأصل المرجوع إليه ، ومن حيث معايير الشرعية والاحتكام ، ووهنت العلاقات بين ما هو محظور تعاملنا وقانوننا ، وبين ما هو مشين سلوكنا وأخلاقا .

ومن المعروف ، أن دائرتي القانون والأخلاق غير متطابقتين ، والتميز بينهما يرد من أن الجزء القانوني يرجع إلى سلطان الدولة ، بينما الجزء الخلقى جزء أدبي يتعلق بازدياد الجماعة للفعل المشين . ويغلب على المقاييس القانونية أنها ظاهرية تتعلق بالسلوك الخارجي في الأساس ، بينما يغلب على المقاييس الأخلاقية أنها باطنية تتعلق بالضمير وترجع للعقيدة الدينية ، مع مراعاة أن ثمة تداخلا في هذا الأمر ، عندما يتصل الحكم القانوني على الفعل بعنصر « القصد والنية » ، أو عندما يتصل الحكم الأخلاقي بالموقف العملي . وترد وجوه التميز بين الدائرتين من عدة وجوه ، منها أن القانون يراعى في النتائج التي يترتبها على الفعل جانبا آخر غير جانب الخطأ المرتكب ، مثل استقرار المعاملات مثلا ، أو حجم الضرر الناتج عن الفعل . كما أن الجزء القانوني المادى يوجب التحوط في توقيعه ، ويشترط لذلك ضبط الحكم بحسبان أن تبرة المسء أخف من مجازاة البريء . ثم إن القانون قد يستحسن ترك بعض الأخطاء دون ترتيب جزاء مادى على ارتكابها ، لما يقدره من أن الجزء في هذه الصورة قد يفضى إلى شرور أخرى يحسن تلافيها ؛ بمعنى أنه قد يسكت على سوء أخلاقى ، تفاديا لما قد يترتب الجزء من سوء أخلاقى آخر . وهناك جزاءات يترتبها القانون على أفعال إيجابية أو سلبية لا تمس دائرة الأخلاق ، كالأثار القانونية التي يترتبها على فوات مواعيد معينة ، أو على أفعال قد لا تمس المصالح العامة أو الخاصة إلا بطريق غير مباشر أو من باب سد الذرائع أو فتحها . كل هذا معروف .

ولكن المعروف أيضا ، أن دائرتي القانون والأخلاق متداخلتان تداخلا كبيرا .

ويذكر الدكتور على بدوى - عميد الحقوق الأسبق (بجامعة القاهرة) - أن تشابهها يجرى مما يحدثه اتباعهما من النظام والاطراد في الحياة الاجتماعية ، وفيما تحويه قواعدهما من معنى السلطان على النفوس ، وفيما يترتب على عصيانها من حدوث جزاء ما ، مادى أو معنوى ، وفيما يرميان إليه من إقرار العدالة بين الناس وإسعادهم . والأمر هنا ليس

أمر تشابه فقط، لأن قواعد القانون تقوم في معظمها على أساس خلقى. ويشير العميد إلى ما يراه البعض من أن غاية القانون تحقيق المعانى الخلقية، وأن سلطانه يستند إلى اعتقاد الناس ذلك، وأنه إذا تضارب الحق الذى يؤيده القانون مع حكم الأخلاق، فإن الدولة نفسها تنقسم (٢٦).

ويشير اللورد دينيس لويد إلى أنه إن كان عنصر الطاعة والخضوع عنصرا حاسما فى القانون، فإن فكرة القانون تشتمل على ما هو أكثر من ذلك؛ لأن الشعور بالتبعية الشرعية ذو أهمية قصوى فى القانون. وثمة التزام أدبى يشعر الملتزم بالخضوع لقرارات السلطة أو القاضى، ويتبع عن الإحساس بأن القانون يمثل السلطة الشرعية، وتستمد السلطة الكثير من قوتها من ارتباطها بهذا الالتزام الأولى. وإن الإيمان بالشرعية هو أساس عمل الدولة الحديثة. ومن دون هذا الإيمان، لن يكون للسلطة القانونية غير الشخصية سند. ويذكر أنه إذا كان القسر عنصرا لازما للقانون، فإن التأكيد عليه فى أعمال القانون هو إساءة فهم تامة لدوره. لأن «الكثير من حالة الشرعية التى تحيط بسلطة القانون مرتبط بالاعتقاد بالالتزام أخلاقى لطاعته». وإنه مع وجوب التمييز بين القانون والأخلاق من حيث النطاق، ومن حيث الطبيعة ونوع الآثار، فإنه فى العديد من مستويات السلوك يعزز القانون والأخلاق كل منهما الآخر كجزء من نسيج الحياة الاجتماعية، والاستهجان الأدبى يعزز قوة القانون الرادعة ويتعزز بها، والواجب الأخلاقى يلعب دورا بالغ الأهمية فى إرساء سلطة القانون وضمان الطاعة له، دون اللجوء فى الغالب لإجراءات قمعية. ثم يشير إلى أن صعوبة الاتفاق على قواعد الأخلاق أدت ببعض إلى محاولة إبعاد الأحكام الأخلاقية عن قانون العقوبات، والتركيز على الأهداف الاجتماعية كحماية المجتمع وتقويم السجين وعلى الاعتبارات العقلانية. ويناقش هذه النظرة، فيقول: إن فكرة «الإجرام» كلها مرتبطة بالمسؤولية الأخلاقية وتتعزز بها، وإن الظروف والأعذار المخففة للمسؤولية الجنائية إنما ترد من الاعتبارات الأدبية المتصلة بجانب أخلاقى. ثم يتساءل: «كيف يمكن استبعاد فكرة المسؤولية الأخلاقية عند مسألة الإجرام القانونى. . . دون أن ننسف أسس المسؤولية العقلية كلها؟» (٢٧).

أتصور أنه بعد هذا العرض السريع، يمكن أن تراهى مشكلة من مشكلات القانون الوافد الذى تدلّ من أصول مرجعية ومن معايير للاحتكام والشرعية مغايرة للأصول

(٢٦) على بدوى: «أبحاث فى أصول الشرائع»، مجلة القانون والاقتصاد (القاهرة)، السنة ٥، العددان ٢، ١ (كانون الثانى / يناير - شباط / فبراير عام ١٩٥٣)، ص ١٦٥ - ١٦٦.

(٢٧) دينيس لويد: فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص (الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، عام ١٩٨١)، ص ٣١ - ٨٥.

والمعايير القائمة في البيئة المنقول إليها، ومتضاربة معها في بعض الأحيان . وإن التغذية المتبادلة بين القانون والأخلاق، قد حل محلها إضعاف متبادل، سواء لاحترام القانون أو لالتزام الخلقى . ثم إن القانون الوافد أخذ، مع الوقت، وبموجب حكمه للمعاملات والتصرفات، يعزز قواعد أخلاقية مستتبّة . ولا تريب بطبيعة الحال أن تتولد التزامات أخلاقية جديدة، وتضمر أخرى متى كانت مترابطة مع الوظائف الاجتماعية المتوخاة أو المأمولة، وشرطة أن يجرى ذلك انبثاقا من أوضاع البيئة ومن الوعاء الفسح لأصول الاحتكام والشرعية التى تسود في هذه البيئة، وتحفظ على الجياعة وجودها واتساقها . ولكن الحادث أن الخلل حدث في الأصول المرجعية ذاتها، وولد الاضطراب والتضارب، لا بين القانون والأخلاق فقط، لكن أيضا بين نمطين أخلاقيين تنافرا، ولا يزالان متنافرين، ويدور الصراع سجالا بينهما في مجتمعاتنا إلى اليوم، كما يدور الصراع سجالا بين شرعيتين . ولم يؤد هذا فقط إلى الزهن والضعف، ولم يؤد فقط إلى انقسام المجتمع وتصارع قواه بين بعضها وبعض، إنما رتب أيضا انقسامًا داخل الفرد نفسه، واضطرابا بين النمطين الجاذبين في المعاملات والسلوك، وتذبذبا بين الممنوع والمحرم، وبين المكروه والمشتين، وبين الجائز والحلال، وبين المأمور به والمفروض . وبين هذه الأطراف المتجاذبة، فها أكثر من سقط في وهاد اللادرية واللامبالاة، واتبع المسلك النفعى الحسى المحض . ويبدو أن هذا الوضع مستول إلى حد بعيد عن تلك الظاهرة المرئية عيانا، ظاهرة المخالفة بين القول والفعل على المستوى الفردى، وبين الدعوة والسلوك على المستوى الجمعى .

سادسا : القانون والدين الإسلامى :

يلاحظ الأستاذ على بدوى سرعة انتشار الدين الإسلامى والشرعية الإسلامية من الهند إلى الأندلس . سادت في المنطقة كلها أحكام الشريعة، لأن القانون والدين في الإسلام من أصل واحد . « لذلك، كان نشر الدين نشرا في الوقت ذاته للشرعية، وأينما تحلى الدين الإسلامى عن ميدان من الميادين، زال نفوذ الشريعة الإسلامية منه، كما حدث في إسبانيا وفي صقلية . كذلك، لم يكن للشرعية نصيب وافر في البلاد التى لم يسلم فيها إلا القليل، كما كان الأمر في اليونان والبلقان . . . » . ثم يتكلم عن الحاضر فيقول: « لم تبق إلى الآن الشريعة العامة حيثما كان الإسلام ديننا عاما، إلا في بلاد محدودة، مثل بلاد الملك ابن سعود وبلاد الأفغان . . . » (٢٨) .

(٢٨) بدوى : « أبحاث في أصول الشرائع »، ص ٢٠١ .

وتشير هذه الملاحظة المستقاة من الواقع التاريخي إلى الصلة بين الدين الإسلامي حيثما كان دينا عاما، وبين الشريعة الإسلامية؛ لأن تشريع أى أمة ذات حضارة يتصل بخصائصها الحضارية، ويرتبط بأنساقها الأخلاقية وتقاليدها، ومن دون أن يخل هذا بقابلية التشريع للتطور والتجدد وبقابلية تلك الخصائص الحضارية والأنساق الأخلاقية للتطور والتجدد. أيضا، ومن دون الإخلال بإمكان الاستعانة بالتشريعات الأجنبية لسد نقص يستدعيه تطور ما أو ضرورة عملية جرت. ولكن ذلك يجرى بالاستفادة من المعالجة الأجنبية لمشكلة ما، مع تمثل هذه المعالجة ومضمونها ووصلها بأصول الشريعة والاحتكام السائدة على نحو ما كان رفاعة رافع الطهطاوى يصنع بالنسبة لبعض المفهومات، أو ما كان الشيخ محمد عبده يصنع في تجديداته الفقهية، فيرتبط الحكم الجديد بالمكونات الدينية والعقائدية والثقافية، وبالأنساق الأخلاقية السائدة في المجتمع. ولكن الذى حدث عندنا لم يكن تجديدا، بل كان تغييرا، ولم يكن معالجة بل كان بترًا.

إن الشيخ محمد عبده يحدد أهم أركان الإسلام في ثلاثة، أولها: توحيد الله وتنزيهه. وثانيها: أحوال النفس بعد الموت. وثالثها: « تقرير الحدود العامة للأعمال ببيان الصالحات وما يقابلها، وذلك هو الشريعة »^(٢٩). ويذكر فتحي رضوان « أن دنيا المسلمين ليست خارج الدين، ولا تقع بعيدة عن أحكامه، ولا هى كيان قائم بذاته. ». ويقول: « لم يبتق للشرع الإسلامى إلا الأخلاق والضمير، والارتقاء به إلى مستوى القانون والسلطان، وجعله واعيا لطيفا. »^(٣٠). ويذكر علان الفاسى ثوله: « أما عندنا، فقد نسينا مدلول الدين بالمعنى الإسلامى، وهو مجرد تشريع... وأصبحنا نفكر في أمور الدين بما يفكر فيه الغرب وما نقرؤه من آدابه الموجهة قبل كل شيء لنقد مجتمع قام على تحكم الكنيسة... وهكذا وجد عندنا مشكلة فصل الدين عن الدولة مثلا، فالدين بالمعنى الغربى لا وجود له عندنا. والدولة والدين شيء واحد لأن الدولة والدين لا بد أن يقوما على عقيدة وخلق... »^(٣١).

هناك إذن صلة ارتكان بين الدين والدولة والقانون في الإسلام، وسيمجد هذه الصلة يتعدت بالجهاير عن الصواب في فهم الإسلام والشريعة، وفي إدراك حقائق التاريخ.

(٢٩) محمد عبده: تفسير جزء عم (القاهرة: المطبعة الأميرية، عام ١٣٢٢هـ)، ص ١٧٦.

(٣٠) فتحي رضوان: الإسلام والمسلمون (بيروت: دار الشروق، عام ١٩٨٢)، ص ٤٦-٤٧، ٣٨٢.

(٣١) فهمى جدعان: أهمل التقدم عند مفكرى الإسلام في العالم العربى الحديث (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عام ١٩٧٩)، ص ٣٥٧.

وامتزاج الدين بالأخلاق وبالقانون - حسبما يذهب عبد الرحمن البزاز (٣٢) - هو من خصائص الفكر الإسلامى .

وكما أن انتشار الإسلام أفاد باللزوم انتشار الشريعة ، وانحساره أفاد انحسارها ، فإنه بالمثل كان إقصاء الشريعة من شأنه أن يصيب الدين الإسلامى فى بعض أركانه ، ويوهن من عزيمته بوصفه مرجع الشريعة ، وأصل الاحتكام فى المجتمعات التى يدين غالبها بالإسلام . وكان هذا من الأهداف الظاهرة للنشاط التبشيرى والتغريبى فى بلادنا من خواتيم القرن الماضى ومطلع هذا القرن .

إن د . فهمى جدعان يفصح عن هذا الأمر فى دراسة قيمة ، ويعلق على الوجه التغريبى لحركة إقصاء الشريعة ، قائلا : « إن هذا الوجه للحركة التغريبية ، الذى يتخطى فى خطورته ونتائجه السياسية والاجتماعية كل الحدود ، وينطوى على قلب شامل للصورة التاريخية للإسلام والمجتمع ، يتمثل فى هذه النزعة التى أراد أصحابها أن يجعلوا من الإسلام مجرد (دين) فحسب ، بالمعنى الغربى الحديث لهذه الكلمة ، أى باعتباره منظومة روحية من العقائد . . . » . ويقول : إن هذه النزعة اتخذت طريقين :

أولهما : استبدال القانون الوضعى بالشريعة باسم التوحيد بينهما . وثانيهما : - وهو الإخضرار - استبعاد الإسلام من حقل التدبير السياسى والاجتماعى للدولة والمجتمع . ثم يعلق على كتاب الشيخ على عبد الرازق ، بقوله : « لا شك فى أن ما لاحظته محمد بخيت المطيعى والطاهر بن عاشور ومحمد الخضر حسين ، وما أكدته محمد البهى ، من القول بأن دعوة عبد الرازق تؤدى إلى محو شخصية الجماعة الإسلامية وإلى إسقاط سلسلة من الأحكام الخلقية والعلمية والقضائية والدولية التى تضمنتها الشريعة الإسلامية ، هو أمر لا مجال لإنكاره » (٣٣) .

وأتصور أن من يجحد هذه الدعوى يقبل حكم د . محمد حسين هيكلى فيها ، عندما لخص أهداف التغريب بأنها قطع « الشرق » بإزميه ، وقطع صلة العقيدة والتفكير بين الماضى والحاضر ، وصيغ ماضى الشرق بلون قاتم يرى أهله فيه عارا ، وأن يصبحوا عيالا على الغرب : يتطلعون إليه فى إعجاب وتقديس ، ويرون فى خضوعهم له شرفا كبيرا (٣٤) . وهنا ، وفى إطار الفكر القانونى ، نذكر ملاحظة الأستاذ السهمورى التى أثبتتها فى سنة ١٩٥٣ بعد سبعين عاما من إدخال التقنيات الغربية . يقول : « الفقه

(٣٢) المصدر نفسه ، ص ٣٥٧-٣٦٢ . (٣٣) المصدر نفسه ، ص ٣٢٩-٣٣٩ و ٣٤٣ .

(٣٤) المصدر نفسه .

المصري ليس له طابع شخصي، ويكاد يكون تقليدا محضا للفقهاء الفرنسي، على وفرة المؤلفات الفقهية والرسائل والمجلدات في القانون المصري في جميع فروع، وعلى اختلاف المؤلفين من مصريين وأجانب»^(٢٥). أليست هذه الشهادة، بعد هذا الزمن ومن هذا الرجل، ومن واحد من الأعلام المشهود لهم، أليست تصدم الرءوس، وبخاصة من ظلوا ينشدون على مدار العقود أن عيب الشريعة في فقهاؤها، وعيبهم أنهم مقلدون؟! ثم لو أن كل هذه العقول والجهود التي بذلها فقهاء القانون الحديث ومفكروهم والقضاة والمفتون، لو أنها صبت عبر هذا الزمن في وعاء الشريعة، أما كنا نجد اليوم الغرس نباتا، والنبات زهرا وثمرا، مع ما يكون فيه من وصل بين القانون وأخلاق الأمة وعقائدها وماضيها ووجدانها؟! أليس هذا هو التجديد المطلوب؟! أليس هو التجديد المهجور؟! أليس جهد النقل والتقليد عن فرنسا هو الطاقة المهدرة، كالنفط المسكوب ماء وأموالا في أوعية الغرب أهدرنه، لا إبداعا وإبتكارا من أى منبت، ولكن «تقليدا محضا»، كما يقول السنهوري؟!

سابعاً : حول التجديد :

لا أرى غناء في الحديث عن التجديد والمجددين في الإسلام، إثباتا لوجود هذا الأمر. فما أكثر ما أرى من المنداد في هذا الشأن، دعوة له، وبممارسة فعلية له، وكشفا لمواضعه. ومن طلب المعرفة وجددها في العديد من أعمال العلماء والفقهاء، وفي الرسائل والبحوث والتفاسير والشروح، سواء في الحديث منها أو في القديم. إنما أود الإشارة السريعة إلى بعض نقاط حول هذا الموضوع.

ينبغي التفرقة بين الشريعة والفقهاء. الشريعة، هي الأحكام التي وضعها الله سبحانه وتعالى لعباده، ومصدرها الرئيس هو القرآن والسنة. وهي وضع إلهي لا يتغير. والفقهاء، هو معرفة الأحكام الشرعية التي تتعلق بأفعال العباد، أو هو استخلاص الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية عن طريق الاستدلال والاستنباط والاجتهاد، وهو بهذا لا بد أن يساير مقتضيات الحياة المتغيرة، ويتمشى مع الحاجة البشرية في إطار الدين.

والتغير هنا لا يعنى تغيرا لأصل الحكم المرجوع إليه، إنما يعنى تغيرا لدلالة الحكم مطبقا على حالات متغيرة أو في ظروف مختلفة. هذا المنهج لا يصدق بالنسبة للشريعة فقط، ولكنه يصدق في تفسير أى نص قانوني. لأن التفسير ليس مجرد بيان لمعنى

(٢٥) عبد الرزاق أحمد السنهوري وحشمت أبو متيت: أصول القانون أو المدخل لدراسة القانون (القاهرة : دار الفكر العربى، عام ١٩٥٢)، ص ١٤٩.

الكلمات والعبارات، ولكنه في جوهره - ومن الناحية الفنية البحتة - هو وصل النص بالواقع، هو إدراك حكم النص متحركا في إطار الواقع المطروح. لذلك، فإن النص وهو ثابت (ولو كان نصا وضعيا) لا تنتاهى تفسيراته، لأنه ينطبق على واقع غير متناه. والاجتهاد، هو سبيل التفسير المتجدد للنص الثابت على الوقائع المتغيرة.

هذا الفارق بين الشريعة والفقه، يتعين أن يكون واضحا لدى من يدودون عن الشريعة، فلا يسبقون وضعها الإلّمي الثابت على آراء للفقهاء جرت في ظرف مغاير.

كما يتعين أن يكون واضحا لدى من يتقد آراء قديمة في الفقه، ألا ييسط نقده على ما يمس الأصل المرجعى الثابت في القرآن والسنة، أى الشريعة. هذا ما يتعين أن يكون عليه التوجه العام لمراعاة الفروق بين الشريعة والفقه. ثم بعد ذلك، ترد المسائل الفنية الخاصة بإجراء هذه التفرقة بما لا يتسع المجال للتفصيل فيه.

ثم إنه يمكن الإشارة إلى أن غلق باب الاجتهاد الذى عانى منه الفقه الإسلامى من وجوه عديدة، لم يكن هكذا صاعقة تخلف فقهى شربت على العقول والأفخاخ، إنما تمثل فيه أحيانا نوع من المقاومة السلبية لدى جمهرة من القائمين على هذا الأمر، امتناعا عما يقسره عليه السلطان أو يفرهم به. هو موقف محافظ، ولكن للمحافظة في ظروف معينة وظيفة مقاومة. وما أكثر ما كانت دعوة التجديد تظهر إذا جدت ظروف موجبة، كما حدث من ابن تيمية، ثم ابن عبد الوهاب، ثم من نعرف في القرنين الأخيرين.

كما أن الالتزام بمذهب واحد، لم يكن محض عصبية عمياء، ولم يكن عيبا جميعه. إنما كان له وجه نظر رشيد بالنسبة للإلزام القاضى بمذهب بعينه.

وهو يباثل اليوم إلزام القاضى بأن يقضى وفق القانون الصادر، وإلزام المحاكم الأدنى بأن تقضى وفق ما تستقر عليه مبادئ المحكمة العليا.

كل ذلك مقصود به ألا يكون اختلاف الاجتهادات موقعا في الفوضى، أو مربكا للناس في اقتضاء حقوقهم وفي السير في معاملاتهم وفق ما يعرفونه سلفا من أحكام تفصيلية تنظم هذه المعاملات.

كما أنه بالنسبة للطرق الصوفية - فإنه مع إدراكنا لسلبيات ممارساتها، وما كان يشيحه بعضها من توسل بالأولياء وطواف بالقبور ونحوه - يتعين ألا يغيب عنا الوظائف الشتى التى قامت بها هذه الحركة في عمومها في مراحل كثيرة، من حيث نشر الإسلام في المناطق النائية، ومن حيث توثيق العرى بين أعضائها، ودعم روح التضامن الاجتماعى

بين أفرادها، وإشاعة قدر - قل أو كثر - من التعليم بين جماعات أمية تتلقى جوانب من المعرفة بالتلقين الشفهي، ثم مساهمتها في الحركات الشعبية السياسية في فترات عديدة.

هذه أمثلة أذكرها، لا دفاعا ضريرا عن أوضاع خلت، ولكن لأنه إلى أن البحث العلمي الصحيح يوجب النظر إلى أى ظاهرة فكرية أو مؤسسية في إطار الأوضاع الاجتماعية العامة التى عاشتها، ثم تستخرج الدلالات والوظائف الملموسة لها في الظروف الملموسة، ثم يبحث تغير الوظائف مع تغير الظروف وهكذا. أما الأحكام المعماة، التى تطلق على المفاهيم المصمتة، وتستند بشاهد من هنا وحكاية من هناك، فهذا ليس من البحث العلمى فى شىء.

وإذا كان التجديد مقصودا به إدراك الوضعية الفاعلة في الظروف الملموسة المناسبة، فأكد أقول: إن تلك الظواهر المشار إليها، في حدود دواعيها الإيجابية، لم تكن تخلو من نزعة تجميدية. ولا يعنى هذا مطلقا أن الظاهرة تستصحب هذا التقويم من هذا الجانب في ظروف أخرى متغيرة.

نقطة أخرى أدركتها بالمعاشة. إن الإسلام في قلب المؤمن به جديد جلة نفسه وجدة حياته وحاضره. ومتى أمن عليه من الغوائل، وأمن على أصوله وثوابته، صار إسلامه عنده وكأنه أبلغ إليه في هذه الساعة متفاعلا بأصوله وأركانه وقيمه مع حاضره وما يرنو إليه من مستقبل. ذلك أن الإسلام معتقد معقود في نفس المؤمن به، والمؤمن حاضر وحى وجديد. وهو مخاطب بأحكام الإسلام، قرآنا وسنة، في يومه هذا. وهذا مفاد كون نصوصه غير تاريخية.

هذا بخلاف ما يمكن أن نسميه بالنظرة «الأثرية» للإسلام، التى تراه آثارا، أو حتى لو كانت نحن إليه، فكما يحن الشاعر إلى مرابط قومه القديمة يستنشق عبرها ويستحضرها في ذاكرته ساعة ثم يمضى.

بهذا الإدراك لجدة الإسلام بوصفه معتقدا، نفهم كيف هدم الوهابيون الأوائل كثيرا من المزارات، وكيف قرر الأصوليون أن «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، لأن النص إلهي، وهو غير تاريخي. أما الفقه، فهو الوضع التاريخي، نأخذ منه ونترك وفقا لما ندركه من جدة أصول الإسلام في نفوسنا، ومع تقديرنا أن الفقه هو الخبرة التاريخية التى يلزم استطلاعها، وهو تجارب الماضى التى نسترشد بها.

ثامنا : الشريعة والحياة السياسية :

بقيت نقطة تتعلق بصلة الشريعة الإسلامية بالحياة السياسية ، باعتبار أن التشريع الأخذ من الشريعة يمكن أن يكون من عوامل التوحيد العربى . وقد ظهر ونما غالب الفقه الإسلامى فى هذه البيئة العربية ، وظهرت مدارس فى العراق والحجاز والشام ومصر . وهو ، على هذا الأساس ، الفقه المرشح لأن ينمو منه التشريع الحاكم للعرب . وقد سبقت الإشارة إلى توجه السنهورى إلى هذه الجهة فى مقاله الذى سلفت الإشارة إليه بعنوان « القانون المدنى العربى » . وهو الفقه الذى درجت عليه الأقطار العربية وألفت مجتمعاتها قرونا ، فصار من العناصر التى توفر التجميع العربى والاتصال التاريخى . ويذكر أستاذ القانون المدنى د . شفيق شحاته فى سنة ١٩٦٠ ، أن « البلاد العربية فى إبان حضارتها حكمها قانون ينبعث من صميم عقيدتها ، يتمثل فى الشريعة الإسلامية . والشريعة الإسلامية ظلت مطبقة تطبيقا شاملا لمختلف نواحي الحياة العربية ، وذلك على مدى قرون طويلة . فإذا أردنا الآن الرجوع بالبلاد العربية إلى مقوماتها الأصيلة ، تعين علينا الرجوع إلى هذا ينبوع لنغترف منه أنظمة تتسق وحاجات العصر » (٣٦) .

ثم إن المصادر القانونية لتشريعات البلاد العربية اليوم على قدر من التنوع يصعب معه إجراء التوحيد أو التفضيل ، منها التشريعات الأخذة عن الفقه اللاتينى كمصر وسوريا ولبنان ، والتشريعات الأخذة عن الفقه السكسونى كالسودان وبعض قوانين العراق ، ومنها الأخذة عن الشريعة كالسعودية واليمن . ومنها ما مزج التشريع الإسلامى بالتشريعات الغربية كالقانون المدنى العراقى .

ومن جهة أخرى ، فالتشريع الإسلامى يصلح عنصرا جامعيا بين العرب والأقليات غير العربية فى الوطن العربى بجامع الإسلام لدى الأكراد والبربر مثلا .

وبالنسبة لأوضاع غير المسلمين فى الأقطار العربية ، فقد تعرضت لهذا الموضوع الجيوى فى دراسة أخرى ، ولا أجد متسعا من الوقت والمساحة فى هذه الدراسة لتكرار القول فيها (٣٧) .

(٣٦) شفيق شحاته : الاتهامات التشريعية فى قوانين البلاد العربية (القاهرة : جامعة الدول العربية ، معهد الدراسات العربية العالية ، عام ١٩٦٠) ، ص ٦-٥ .

(٣٧) طارق البشرى : المسلمون والأقليات فى إطار الجماعة الوطنية (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، عام ١٩٨٠) .

رحلة التجديد في التشريع الإسلامي

ترتفع الأصوات مطالبة بأن تكون الشريعة الإسلامية مصدرا رئيسا للتشريع ، أو أن تكون هي المصدر الرئيس له . ويختلف المختلفون فيما إذا كان يتعين اعتبارها مصدرا من مصادر التشريع ، أو أن تكون هي المصدر الغالب . على أنه لا يبدو أن ثمة خلافا بالنسبة لمسألتين : أولاها ، أن تكون الشريعة « مصدرا » للتشريع وليست التشريع ذاته ، أي أن تكون هي الأصول الكلية المأخوذ عنها والمستقى منها ، مع ترك تفاصيل الأحكام تستنبط لمواجهة الواقع المعيش .

وثانيتهما ، أن ثمة مغايرة بين الشريعة و « التشريع » ؛ بمعنى أن حكما لا يكون ملزما للقضاء إلا عندما يصدر به قانون وفقا للإجراءات الدستورية . وعندما يصدر القانون المأخوذ من الشريعة ، إنها يستجيب بالضرورة لحاجات البيئة والعصر ، ويتوخى جلب المصالح ودفع المفاسد ، وبما ينسجم مع الهيكل التشريعي القائم ، بالتزام الأصول العامة للشريعة وأدلتها الشرعية ، وبمراعاة العرف وعادات التعامل الجاري من جهة أخرى .

والشريعة الإسلامية ، هي مجموع الأحكام المأخوذة عن القرآن الكريم وسنة رسول الله ، ﷺ ، وما استقر في كتب الفقه الإسلامي منذ تأسست المذاهب الفقهية المختلفة ، وما تفرع على أحكام القرآن والسنة من اجتهادات الفقهاء والمذاهب .

ثمة مذاهب السنة - الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة - ومذاهب الشيعة الإسماعيلية والإمامية وغيرهما ، والمعتزلة . وثمة آراء في كل مذهب واجتهادات لأعلام أفراد . وكل هذا الحشد الضخم من الأحكام تضمه الشريعة الإسلامية في وعائها الرحب الفسيح . والخلافات بين المذاهب والفقهاء ، مصدرها : إما « اختلاف حجة وبرهان » بمراعاة مناهج التفسير ، وإما « اختلاف زمان ومكان » بمراعاة فهم النصوص في ضوء ظروف البيئة وعادات التعامل . والغاية لديهم جميعا تحقيق مصالح الناس ، وكفالة العدل بينهم .

(*) نشرت في مجلة العربي الكويتية في مارس ، سنة ١٩٧٩ م .

وعلى الرغم من كثرة ما يعرف من الدراسات المعاصرة عن حركة التجديد في الفكر والنظم ، في مصر والوطن العربى ، منذ القرن التاسع عشر ، فإننا لا نكاد نرى إلا القليل منها عن حركة التجديد في الفكر القانونى ، وإلا أقل القليل عن التجديد في التشريع الإسلامى ، برغم الأهمية الكبيرة لهذا الجانب وجهد المجتهدين فيه . وليس المقصود هنا التجديد في الشريعة ، فهى ذات أصول مستمدة من أحكام القرآن والسنة التى بلغت تمامها مع ختام الرسالة النبوية . إنها المقصود هو التجديد في التشريع المأخوذ عن الشريعة ، أى الشريعة الإسلامية مطبقة من خلال القوانين .

القضاء قديما :

لم يعرف النظام الإسلامى ، قديما ، الفصل بين سلطات الدولة ، أو وظائفها الرئيسة المختلفة ، تشريعية وقضائية وتنفيذية . كانت الوظيفة التشريعية مستوعبة في الشريعة الإسلامية . وكان الولى هو من يفصل في المنازعات بين الناس ، أى يتولى الوظيفة القضائية . ثم أناب عنه القاضى . فقام النظام القضائى على فكرة الإنابة من الولى . يعين الخليفة قاضى القضاة ، الذى يعين بدوره القضاة . وكان القاضى يجتهد في الأحكام بنفسه ؛ يأخذ من كتاب الله ثم من سنة رسوله ثم يجتهد رأيه ، حسبا يقول معاذ بن جبل . ثم استقرت المذاهب الفقهية ، وضعف الاجتهاد ، وعصم التقليد . فكان القاضى يلتزم في قضاؤه بواحد من المذهب المختلفة .

وفي مصر مثلا ، غلب مذهب الشافعى على قضائها أيام الطولونيين والإخشيديين . ثم التزموا بمذهب الشيعة الإسماعيلية على عهد الفاطميين . وفى أواخر ذلك العهد ، شارك هذا المذهب في القضاء مذاهب الشيعة الإمامية والسنة الشافعية والمالكية . ثم انحصر القضاء في عهد الأيوبيين في مذهبي الشافعية والمالكية .

وعلى عهد المماليك ، جرى العمل بمذاهب السنة الأربعة ، على رأس كل منها قاض للقضاة ، ويولى كل منهم نوابا عنه في الأقاليم . ومع الحكم العثمانى ، صارت الهيمنة للحنفية بواسطة قاضى قضاة يعينه السلطان كل عام ، ويعين هو نوابا له من المذاهب السنية الأربعة . ثم انحصر القضاء - على عهد العثمانيين أيضا - في رأى الراجح للمذهب أبى حنيفة .

والملاحظ عامة ، أنه لم تكن تصدر بأحكام الشريعة قوانين يطبقها القاضى .

إنما كان يستقى أحكامه مباشرة من كتب الفقه الخاصة بمذهبه . وكان ما يصدر عن الحاكم من قرارات وأوامر ، يقوم عمال الدولة والشرطة بتطبيقها مباشرة .

ويبقى ذلك بعيدا عن وظيفة القضاء . وكان تنظيم القضاء «واحديا» في الأساس . تتكون المحكمة من قاض مفرد ، لا من قضاة متعددين ، كما يحدث الآن عادة (ثلاثة أو خمسة مثلا) . وينظر القاضى فى جميع أنواع المنازعات ، دون توزيع لسلطات اختصاص حسب نوع القضية ، كما يحدث الآن عادة (مدنى ، جنائى ، إدارى . إلخ .) ، وإن كان بعض التخصص قد عرف استثناء كقاضى الجند مثلا ، كما عرف مبدأ تخصيص القضاء بالزمان والمكان ، وبالقضية (نوعها) وبالرأى (أى المذهب) . ولم توجد بهذا النظام درجات للتقاضى ، كما يحدث الآن عادة (ابتدائى ، استئناف . .) ، إلا فى أحوال استثنائية ، كأن يخالف القاضى نصا قطعى الدلالة أو إجماعا .

كما يلاحظ أنه لم يعرف - عبر عصور تطبيق الشريعة - التزام بمذهب واحد ، ولا عرف التزام بمذهب وحيد فى أى مرحلة خاصة ، إلا فى القليل من الفترات . ومن ثم ، لم تعرف الشريعة تالازما لا ينفك مع مذهب وحيد فى أى من البلدان . ولم تكن الظاهرة التى أدركها القرن التاسع عشر من التزام صارم مضيق برأى راجح فى مذهب وحيد ، لم تكن ظاهرة لصيقة بحكومة الشرع الإسلامى ذى الوعاء الفسيح المتعدد الجوانب .

قوانين الوالى :

وعلى عهد محمد على فى مصر ، ظهر فى النظامين التشريعى والقضائى ما ظهر فى غيرهما من المؤسسات الفكرية والتنظيمية ، وهى ظاهرة الازدواج . أى بقاء القديم على حاله تقريبا ، وإنشاء جديد من مصدر مغاير إلى جانبه - (حدث ذلك فى التعليم ونظم الدولة . إلخ .) . لم ينصرف الاهتمام إلى تجديد القديم أو تحريره ، إنما انصرف إلى تشكيل مجال آخر يتبنى فيه الجديد الوافد .

بقى قاضى القضاة المعين من السلطان ونوابه ، يلتزمون بالمذهب الحنفى كشرعية عامة ، ولكن نمت إلى جوار ذلك ظواهر جديدة فى مجال شبه منفصل : استحداث دواوين ومجالس ذات اختصاصات قضائية ، والالتزام تلك المجالس بما يصدره الوالى من قوانين لا بالشريعة الإسلامية . وما لبث الناس أن اعتادوا رفع منازعاتهم إلى هذه المجالس الجديدة ، التى اتسع نطاق نشاطها بالتدرج اطرادا مع زيادة ما يصدره الوالى من قوانين وتشريعات ، كما درج استقلال مصر القضائى عن تركيا فى طريق النمو . فاستخلص الوالى محمد سعيد فى الخمسينيات من القرن التاسع عشر سلطة تعيين قضاة

الأقاليم ، ثم كان للخديو إسماعيل في الستينيات من نفس القرن دور في تعيين قاضى القضاة نفسه (قاضى مصر) .

منذ القرن التاسع عشر ، ونحن نواجه هجمة أوروبية ضارية ، لم ينحصر خطرهما في عنفوانها الاقتصادى والعسكرى ، ولكنه تمثل — أخطر ما تمثل — تفوقا في العلوم والفنون وأساليب التنظيم الاقتصادى والسياسى والعسكرى . وفد الغزو الأجنبى بعلومه ، فلزمت مقاومته مع التعلم منه . لزم رفضه مع الأخذ عنه . ولزم التقدم لمواجهة العدوان ، والتجديد للمحافظة على الأصالة والاستقلال . لم يترك التدفق الكاسح فرصة للاستيعاب الهادئ الرشيد ، فعظم المضل والإشكال . تمثل الإشكال في التساؤل : هل يمكننا أن نستوعب علومهم ، دون أن نستوعب نحن فيهم ؟ ! لقد فعلها المسلمون والعرب قديما ، وهم منتصرون ، فهل يمكن أن نفعلها ونحن مهزومون ؟ !

لزم فيها يلزم تجديد النظم القانونية والقضائية ، تنظيما للإجراءات ، وملاءمة للعلاقات المتغيرة ، ورفع لمستوى الوظيفة الاجتماعية .

جرت محاولة لتنظيم المحاكم الشرعية ، بأن أصدر محمد سعيد لائحة القضاء الأولى في عام ١٨٥٦ ، فنظمت إلى حد ما بعض الإجراءات والسجلات ، مع ما يشبه النصح للقضاة بالتزام الدقة والمساواة بين المتخاصمين ، « وعدم التفرقة بين الصغير والكبير والغنى والفقير » ، والتمسك من شهادة الزور . ولكنها أبقت الالتزام « بالأقوال الصحيحة من مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة » ، والالتزام بوسائل الإثبات الشرعية ، وهى : الإقرار ، واليمين ، وشهادة الشهود . وبرغم قلة ما تضمنت من عناصر التجديد ، فقد أوجب الحذر على الولي أن يوقع معه على اللائحة ٣٣ من كبار شيوخ الأزهر .

وجاءت المحاولة الثانية في عام ١٨٨٠ بلائحة جديدة ، التزمت أيضا بالرأى الراجح لمذهب أبى حنيفة ، « لا يعدل عنه إلى غيره » . ولكنها أدخلت نظام تعدد القضاة في بعض المحاكم ، مع توزيع الاختصاص في نطاق محدود . وتركت للقاضى الأخذ من المذاهب الأربعة في مسائل القتل العمد وحدها ، وذلك حسب المنشورات التى تصدر بذلك . كما منعت القضاة من سماع الدعاوى التى يكون قد مضى عليها خمسة عشر عاما . وكان هذا القليل أهم ما أتت به من تجديد .

التشريعات الغربية :

في السنوات اللاحقة لعام ١٨٧٥ ، تلقى تطبيق الشريعة الإسلامية أعنف ضربة وجهت له . أنشئت المحاكم المختلفة لنظر قضايا الأجانب . ووضعت لها تقنينات أخذت عن القانون الفرنسي باختصار مخل . وبدأ تفكير الدولة في إنشاء قضاء وطني على هذا الغرار . فشكل محمد قدرى باشا لجنة لوضع هذا النظام في عام ١٨٨٠ .

وصدرت لائحة المحاكم الأهلية الجديدة في عام ١٨٨١ . وجرى وضع التقنينات الرئيسة الستة التي تطبقها هذه المحاكم : المدني والمرافعات والتجاري والبحري والعقوبات وتحقيق الجنايات . والغريب ، أنها وضعت كلها باللغة الفرنسية ، وعلى غرار مثيلاتها المختلطة . ثم ترجمت إلى العربية . وقد أوقفت الثورة العربية هذه الحركة . ثم عاودت السير في عام ١٨٨٣ بعد الاحتلال الإنجليزي ، وافتتحت المحاكم الجديدة في أول يناير عام ١٨٨٤ بالرجة البحري ، ثم في عام ١٨٨٩ بالوجه القبلي . وعرف ذلك بحركة الإصلاح القضائي التي سجلت « مرحلة تقدم واسعة » . وقضت على كثير من مساوئ الماضي » . كما يقول الدكتور عبد الرزاق السنهوري .

يشير السيد رشيد رضا إلى سبب هذه الانعطافة الحادة ، من الشريعة الإسلامية إلى القوانين الأوروبية ، فيقول : « قعد أهل الأزهر عن إجابة طلب إسماعيل باشا الخديو تأليف كتاب في الحقوق والعقوبات موافق لحال العصر ، سهل العبارة ، مرتب المسائل على نحو ترتيب كتب القوانين الأوروبية . وكان رفضهم هذا الطلب هو السبب في إنشاء المحاكم الأهلية ، واعتاد الحكومة فيها على قوانين فرنسا . واحتجوا في رفضهم بأنهم يحافظون على الشرع ، برغم أن تصنيف الأحكام ليس ضد الشرع بداهة . وكان الخديو إسماعيل قد حاول توسيط رفاة الطهطاوى في إقناعهم ، فاعتذر خشية أن يتهم منهم بالكفر » . وهو يصف المحاكم الشرعية بأن « إصلاحها أعيا النظام والجالسين على أرائك الأحكام . . وحومت الحكومة حول الإصلاح غير مرة ولكن لم تقع فيه ، ورمت إليه عدة سهام فأخطأت كلها الغرض » .

انحصرت المحاكم الشرعية في مجال جد محدود ، كالأحوال الشخصية (الزواج والطلاق . . إلخ) . . والأعظم خطرا من هذا الانكماش ، أن المحاكم الجديدة كانت أكثر كفاية . كان شيوخ الأزهر أنفسهم يفضلون رفع الدعاوى إليها ، حتى عندما يكون الاختصاص مشتركا بينها وبين المحاكم الشرعية . ويذكر رشيد رضا قوله : « ظهر للناس بالاختبار أن المحاكم التي يحكم فيها بقانون فرنسا أضمن للحقوق وأقرب للإنصاف . . » . وينبغي الحذر من القول بأن الاحتلال البريطاني كان هو سبب نشأة

النظام الجديد . فقد أعد مشروع النظام الجديد قبل الاحتلال . وهو مأخوذ من النظام القانوني اللاتيني الفرنسي ، لا النظام الإنجليزي الأنجلوسكسوني . وكان ما عثرى تطبيق الشريعة الإسلامية في ذلك الزمان من ضعف ومجود ، بما لم يستطع به هذا التطبيق أن يستجيب لظروف الواقع ، ولا أن يتصدى للهجمة الوافدة . وتلك هي العبرة التي يتعين علينا إدراكها .

واجه الفقه الإسلامي تلك الضربة ، بانبعاث روح التجديد فيه . لأنه فقه ينطوى على مادة عظيمة الخصوبة ، ودقة في الصياغة الفنية مدهشة ، وقابلية للتجاوب مع ظروف الزمان والمكان . والدارسون له لا يغالون في انبهارهم بما يكمن فيه من حيوية . ولكن يلاحظ ببطء التجديد فيه عن حركة المجتمع كما سيبين . ولعل مرجع ذلك أولا ، إلى كثافة الجمود من عصور الركود ، منذ أغلق باب الاجتهاد . ولعل مرجعه ثانيا ، رد الفعل المحافظ والتلقائي لمقاومة الهجمة العنيفة الوافدة الغازية ، وهو رد فعل يفرض على المدافع أن يتشبث بموقعه خشية أن يقتلع منه ، وذلك قبل أن يشرع في الحركة والتقدم . ومرجع الجمود وبطء التجديد ثالثا ، يعود لأسباب سياسية لها أمثلة واضحة الدلالة . فمثلا أمد الشيخ محمد عبده تقريراً عن إصلاح المحاكم الشرعية في عام ١٨٩٦ ، لم يستفد منه كثيراً في اللائحة التي صدرت في عام ١٨٩٧ ؛ إذ أقيمت على الالتزام بالمذهب الحنفي وحيدا في التفسير ، ولكنها أدخلت نظام تعدد درجات التقاضي ، واشترطت الدليل الكتابي لنظر بعض الدعاوى - (أي أن الدليل الكتابي لا يطلب لإثبات الحق فقط ، ولكنه مطلوب لكى تنظر المحكمة الدعوى ابتداء) . ولم يُجد هذا الإصلاح البطيء ، وعمت الشكوى ، فطلب إلى الأستاذ الإمام في عام ١٨٩٩ - بعد أن تولى منصب الإفتاء - أن يعد تقريراً شاملاً عن الإصلاح .

وجاب الإمام المحاكم مفتشاً منقبا ، وانتهى بتقرير تلحظ فيه الغيرة الشديدة على النظم الشرعية ، وطالب فيه بأن تسترد المحاكم الشرعية ولو بعضاً من اختصاصها المسلوب ، وذلك في إطار خطة لتطوير التشريع الإسلامى ، وإعداد تقرير للمعلومات الشرعية تؤخذ أحكامه « من جميع المذاهب الإسلامية ، ليكون خلافهم رحمة للأمة . » .

ولكن تقرير الإمام ووجه بمعارضة شديدة ، قادها « قاضى مصر » التركى ، بدعوى أن الالتزام بالمذهب الحنفى مصدره الانتفاء للخلافة العثمانية ، فلا يصح حكم القاضى بغير هذا المذهب . ومن هنا تعطل الإصلاح ، بدافع سياسى فى الجوهر .

مدرسة القضاء الشرعى :

إن دعوة الشيخ محمد عبده أنتجت - فيما أنتجت خارج الأزهر - مدرسة القضاء

الشرعى ، أنشأها بعد وفاة الإمام بعامين ، تلميذُه سعد زغلول وهو ناظر للمعارف فى عام ١٩٠٧ . وصارت بحق مدرسة المجتهدين فى الفقه والقضاء الشرعيين . كان من أساتذتها أمثال الشيوخ : زيد الإيبارى ، وأحمد إبراهيم ، ومحمد الحضرى . ومن خرجيها أمثال : المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف ، والمرحوم الشيخ على الحفيف .

وأمدت القضاء وكليات الحقوق بصفوة من الأعلام . وسار هؤلاء على درب الإمام ، فتفتحوا لباب الاجتهاد ، وبعثوا للفقه الإسلامى . وبحثوا وكتبوا وحاضروا وحرروا الفتاوى والأحكام الشرعية ، وترُبت على أيديهم أجيال من الأزهرين والمدنيين ، وكشفوا عن الجذور الرواسخ للفقه الإسلامى ، وبنوا عليه من مادة الشريعة نفسها . ومنهاجهم يظهر من أقوالهم :

يذكر الشيخ أحمد إبراهيم أن الأحكام الشرعية نوعان : العبادات ، وهى حق الله سبحانه يلزم الوقوف فيه عند النصوص . والمعاملات ، المتعلقة بشئون الدنيا ، أساسها المصالح المرسلة . « وإذا خالف المصلحة النص أو الإجماع وجب تقديم رعايتها عليها ، بطريق التخصيص والبيان لها ، لا بطريق الانتيات عليهما والتعطيل لها . ومن أجل ذلك ، خصص الفقهاء النص بالتعامل ، وقرروا بناء الأحكام على العرف » . وإذا كانت الأحكام الشرعية عامة أبدية ، وتبنى على العدل واليسر والرحمة ، فيلزم أن يراعى فيها مصالح الناس فى كل زمان ومكان .

ويذكر الشيخ خلاف أن الرسول عليه السلام كثيراً ما « بلغ الأحكام مقرونة بعلمها والمصالح التى تقتضيها . وفى هذا إيذان بارتباط الأحكام بالمصالح . . » . وأورد أمثلة مما جرى فى عهد الرسول - ﷺ - والخلفاء ، مما « بث فى نفوس المسلمين أن غاية الشرع إنما هى المصلحة ، وحيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله . » .

وجدت هذه الروح سبيلها إلى التشريع الإسلامى والنظام القانونى ، من خلال العديد من التعديلات الجزئية التى صدرت على فترات متراخية ، على مدار خمسين عاما أو يزيد ، وذلك بتعديل لائحة المحاكم الشرعية ، فضلا عن العديد من المنشورات والتعليقات التفسيرية .

ثم جرت ما تسمى بحركة التقنيات الواسعة نسبيا فى الأربعينيات ، بإصدار قانون الموارث فى عام ١٩٤٣ م ، وقانون الوصية فى عام ١٩٤٦ ، وقانون الوقف فى السنة ذاتها . وبعد ثورة يولية عام ١٩٥٢ م ، ألغى الوقف الأهلى (القانون ١٨ لسنة ١٩٥٢م) ، وتبعه عدد من القوانين المعدلة لنظام الوقف الخيرى ، أهمها قانون استبدال سندات على الحكومة بأراضى تلك الأوقاف (١٥٢ لسنة ١٩٥٧ م) . كما ألغيت

المحاكم الشرعية جملة ، ونقل اختصاصها إلى المحاكم الوطنية ، مع بقاء القوانين الشرعية نافذة .

والملاحظ عامة ، أن تجديد التشريع الإسلامى قد جرى في المجال الذى ترك للشرعية الإسلامية منذ عام ١٨٨٣ ، وهو - أساسا - مجال الأحوال الشخصية والوقف والوصية والميراث . ولنا أن نتصور ما كان يمكن أن تفضى إليه حركة التجديد في مجال المعاملات ، لو لم يقطع من أرض الشريعة الإسلامية في عام ١٨٨٣ ، واتجه إليها جهد رجال النهضة منذ ذلك الوقت المبكر . كما يلاحظ أن التجديد جرى بتدرج بطلى ينبئ عن حجم المقاومة التى كان يلقاها . ولكنه جرى بإطراد ينبئ عن انتصار روح التجديد ، والتمشى مع العصر من خلال الفقه الإسلامى نفسه .

ثلاثة مسارات :

وقد جرى التجديد على مناهج ومسارات ، كان أهمها ما يلى :

أولا : تجاوز الالتزام بالرأى الراجح عند الحنفية ، إلى الآراء الأخرى في الفقه الحنفى ، ثم إلى المذاهب السنية الأخرى : مالكية ، شافعية ، حنبلية . ثم إلى غير مذاهب السنة من بعض آراء أئمة من المعتزلة ، أو الشيعة .

وبهذا ، اتسع تدريجيا مجال اختيار الحكم الأكثر ملاءمة لظروف الزمان والمكان ، حسب المصالح العامة . وتم ذلك على مدى خمسين عاما أو أكثر .

ثانيا : تجاوز أدلة الإثبات التى اعتبر بها الفقه الإسلامى لإثبات الحقوق .

كانت هذه الأدلة تنحصر في الإقرار (أى اعتراف الشخص على نفسه بشيء) ، واليمين (أى يحلف أمام القاضى أو ينكث) ، وشهادة الشهود . وقد أوجب هذا التجاوز ما لوحظ من كثرة الدعاوى الكيدية ، والأيمان الكاذبة ، وشهادات الزور .

وبحث المجتهدون عن أنواع أخرى من الأدلة لتكون بديلة وواجبة في بعض الحالات ، أو شريكة ومساعدة في غيرها . وتدرج الأخذ بهذه الوسائل « الحديثة » كالسجلات الرسمية والمعاينة والقرائن والخبرة .

وبذل المجتهدون الإسلاميون المحدثون جهدهم في إرجاع هذه الوسائل الحديثة إلى المفاهيم التقليدية ، توسيعا لتلك المفاهيم . فالخبرة والمعاينة نوعان خاصان من الشهادة ، بمعنى ما من معانى الشهادة ، وكذلك القيد في السجلات . . . وهكذا .

ثالثا : إجراء التفوق بين مسألة التحليل والتحرير ، التي تعتبر حقا لله سبحانه ، وبين شروط سماع الدعوى في المحاكم . ذلك أن ولى الأمر أو المجتهد لا يستطيع أن يحلل حراما أو يحرم حلالا ، فلا يستطيع أن يضيف شروطا للتحليل أو يتتقص منها . ولكن لولى الأمر تنظيم ولاية القضاء . ومن هذا الرافد ، نفذ المجددون ليضيفوا ما تملبه المصلحة من الشروط . فإذا أريد - مثلا - تحديد سن زواج الفتاة بسنة عشر عاما على الأقل ، لم يستطع المجتهد أن يقرر بطلان زواج البالغة أو تحريمه لهذا السبب « غير الشرعى » ، فهو يبقى الزواج صحيحا دينيا (حلالا) ، ويلجأ إلى مبدأ شرعى آخر هو تنظيم القضاء (تخصيصه بالمكان والزمان والقضية والرأى) ، وبه يمنع المحاكم من نظر أى قضية عن زواج تتم لفتاة تقل عن السن المضروبة . ومن ذلك ، أنه إذا حصل نزاع على الزوجية أو أحد آثارها (كميراث أو نسب) ، فإن الزواج برغم كونه حلالا ، تنحصر عنه حماية الدولة والمجتمع . وتم ذلك بالتدرج على مدى ثلاثين عاما .

الاستقلال التشريعى :

أما تطور التشريع الإسلامى ، فقد رله مسار آخر . وأحكام الشريعة الإسلامية لم تكن استبعدت تماما عن هذا الميدان في عام ١٨٨٣ ؛ إذ تضمن القانون المدنى (الفرنسى المأخذ) قلة من أحكامها ، كالشفقة ومرض الموت وأحام الأهلية . . إلخ . فجزرت في التطبيق مفعمة بالحياة . ومن جهة أخرى ، عكف المجتهدون المحدثون على دراسة مبادئ الفقه الإسلامى ، مما أثري الفكر القانونى عامة .

ومادة الشريعة من أهم ما يدرس في كليات الحقوق المدنية . واهتمامات رجال القانون « المدنيين » ، وجدت في الشريعة زادا للبحوث والرسائل ، مثل دراسات الدكتور السنهورى ، والدكتور شفيق شحاته (فقيه جليل في القانون المدنى ، قبلى ، لا يخفى على المتخصص مبلغ استيعابه للفقه الإسلامى) . وعلى ذلك ، لم تكن المؤسسات الجديدة بمحاكمها وكلياتها - بعيدة عن هذا الفقه ودراساته ، بل كانت مجالا ازداد مع الوقت وبالتدرج اهتمامها به وتوجهها إليه ، بمنهج عصرى يستكشف ظواهره وكوامنه .

وإذا كانت دعوة محمد عبده لتجاوز المذهب الحنفى ، تُعد في أحد جوانبها دعوة للاستقلال التشريعى عن الدولة العثمانية ، فقد قامت في المؤسسات القانونية «الحديثة» - (مجال الفكر الوافد) - دعوة مماثلة لتجاوز الفقه الفرنسى ، تحقيقا للاستقلال عنه . وهى ما أسماه السنهورى في عام ١٩٣٤ « تمصير » الفقه المصرى ، والتخلص من

«الاحتلال» الفرنسي له . وينيت هذه الدعوة على أساسين :

أولهما : أن يستقى التشريع أحكامه من سائر التشريعات في العالم ، دون أن ينحصر في القانون الفرنسي ، وأن تقتصر الاستفادة من تلك التشريعات على الصياغة الفنية للنصوص ، شريطة أن يحيا النص بعد ذلك حياة قومية خالصة ؛ فلا يخضع لتفسيرات أجنبية ، وإنما يخضع فقط لتفسيرات المحاكم والفقهاء المحليين من خلال تفاعله مع البيئة القومية .

وثانيهما : أن يؤخذ من الفقه الإسلامي في نطاق ما تصل إليه النهضة العلمية لدراسة هذا الفقه ، ومع عدم التقيد بمذهب معين فيه ، ومع مراعاة الانسجام مع الهيكل التشريعي العام .

كان هذا هو رائد الجماعة التي أعدت القانون المدني الجديد ، والذي بدئ التفكير في إعداده مع إلغاء الامتيازات الأجنبية في عام ١٩٣٧ ، وصدر مع إلغاء المحاكم المختلطة في عام ١٩٤٩ م ، وأخذ من الفقه الإسلامي نزعة الموضوعية بدلا من النزعة الذاتية للفقه الفرنسي . كما استمد من الفقه الإسلامي فكرة أن الحقوق غير مطلقة ، إنما تقيد في حدود المصالح العامة المشروعة ، وبما لا يسبب ضررا للغير . وكذلك ، أخذ فكرة الضرورة والعذر في تعديل الالتزامات ، وذلك تقييدا لسلطان الإرادة الفردية بقيود المصالح . . وغير ذلك من الأحكام التي أتت نتيجة الدراسة العلمية الثابتة . كما جرى في هذا التقنين بأحكام أخرى لم تؤخذ من الشريعة ، وإن أنت متفقة مع أحكامها ؛ لأنها استمدت في الأساس مما استقرت عليه أحكام المحاكم الوطنية ومعاملات الناس ، فكانت بمثابة العرف بالمعنى الذي قصده فقهاء الإسلام المجتهدون .

ولا يدعى أحد أن هذا القانون ، أو غيره ، قد أوفى على الغاية في هذا الشأن ، أو أنه حقق الرجاء في استقلال الفكر القانوني ، ولكن القصد من البيان السابق كله الكشف عن مسارات التطور في الفكر القانوني ، وهما مساران رئيسان : فتتيح أبواب الاجتهاد في التشريع الإسلامي ، ليتفاعل مع واقع الحياة المعيشة وأعراف الناس وعاداتهم ، شريطة أن يأتي التجديد بهادة شرعية خالصة ، ويستمد من أصولها الكلية . والأخذ من هذا الفقه في نطاق ما تصل إليه النهضة العلمية بالدراسة الجادة للشريعة وللواقع .

الأصالة المتجددة :

وإذا كنا قد واجهنا ، في القرن الماضي ، أشكال الأخذ عن الغرب دون أن نستوعب

فيه ، فإن السياق التاريخي ليظهر أننا قادرون على حل الإشكال لصالحنا ، حتى برغم هزيمتنا المؤقتة أمام الغرب في القرن الماضي . إن مجتمعنا عانى من الازدواجية في الأفكار والقيم والمؤسسات ، وكان هذا يهدده بالتناثر . والفكر « التقليدي » يتجدد ، و« الحديث » يتأصل . والحركة بطيئة ، لكن يشفع لبطئها أنها بدت في لحظة تاريخية ما شبه مستحيلة ، أو - بأقل التقديرات - شديدة الصعوبة .

المهم أن يتق كل طرف في الآخر ، وأن يدرك أنه مرتبط به بمصير واحد ، وألا يتعجل النتائج وصولاً إلى حلول سريعة جياشة بالحفاصة ، وقد لا تكون قادرة على تمثيل الواقع أو تمثل التراث . والمهم ، إدراك أننا لسنا في بداية الطريق ولا في نهايته . نحن في منتصف طريق بالنسبة لكل من مشكلات حياتنا . فلا نستطيع العودة إلى الوراء ، ولا القفز قدماً في الهواء . وإننا السعى الدءوب هو قدرنا .

ولن يستطيع طرف أن ينفى صاحبه ابتساراً . وإننا المهدف هو ذوبان الطرفين في واحدة متجددة أصيلة . والمهم ، إدراك أن المسألة مسألة حضارية في الأساس ، نظلم ماضينا ومستقبلنا لو تركناها تمتص في عراك سياسى وقى . نظلم ماضينا إذا تصورنا أن الأصالة مستوعبة في التخلف . ونظلم مستقبلنا إذا تصورنا أن الحداثة مستوعبة في الإلحاد . وهذه المسألة بالذات ليست صراعاً بين الكفر والإيمان ، ولا بين الرجعية والتقدم . ولكنها حوار بين الأصالة والتجدد ، وصولاً لتجديد يحمى الأصالة ويقوم عليها . وليس لواحد فينا عصمة ، فما زلنا على الطريق نجدد ونكشف أصالتنا . أى نكشف الماضي والمستقبل معا .

ورحم الله الشيخ عبد الوهاب خلاف ، إذ يقول : « وكثيراً ما كان اجتهد أحدهم يخالف اجتهد صاحبه ، بل قد يخالف ما يفهم من ظاهر النص . ولم يهتم بمجهد منهم بأنه على غير حق أو تنكب طريقه ، ما دامت الغاية المصلحة وعدل الله ، والوسيلة اجتهد الرأى وإنعام النظر » .

حول حركة التجديد في التشريع الإسلامي في مصر

(١)

على مدى القرن التاسع عشر ، تفاعلت عناصر ثلاثة ، كان من شأن تفاعلها حدوث الاضطراب الشديد في البناء التشريعي وهياكله وأنساقه ، في أقطار الدولة العثمانية عامة ، وفي مصر على وجه الخصوص . لم يكن واحد من هذه العناصر وحده هو مصدر الاضطراب ، ولكن تضاريا معا هو ما شاعت به الفوضى الشاملة .

أول هذه العناصر ، هو الوضع التشريعي الأخذ من الشريعة الإسلامية ، وهو الوضع الذي انحدر إلينا من قرون الركود السابقة ، حسبما آلت إليه الأوضاع الاجتماعية والسياسية ، في القرنين السابع عشر والثامن عشر على وجه الخصوص . وليس المقصود بالجمود هنا الشريعة الإسلامية ، بحسبانها الأصول المستمدة من القرآن الكريم والسنة الشريفة ، وهي أصول استمد منها الفقه الإسلامي أسسا لبناء تشريعي وطيد الأركان ، في مراحل النهوض والصحة في المجتمعات الإسلامية ، وقامت بها على أيدي المجتهدين العظام أنماط تشريعية بلغت شأوا بعيدا من الدقة في الصياغات الفنية ، واتباع المناهج العلمية والعقلية الرصينة ، سواء في تحقيق المادة التشريعية كالأحاديث الشريفة ، أو في استنباط الأحكام . وتميزت بقدر كبير من المرونة في جلب المصالح ودفع المضار ، وفي مراعاة ظروف المكان والزمان . ولكن المقصود هو ما آل إليه هذا الجهد الاجتهادي من جمود ، في فترات الركود التالية .

وثاني هذه العناصر ، هو ما أوجبه أوضاع الصحة الاجتماعية والسياسية ، التي ظهرت مع أوائل القرن التاسع عشر ، من طرود الحاجة الماسة لإصلاح الأوضاع والنظم

(*) بحث مقدم في ندوة : « مصر في الربع الأول من القرن العشرين » ، التي نظمتها الجمعية التاريخية المصرية في ٩ من إبريل عام ١٩٨٤ ، ثم نشرت عام ١٩٨٧ في المجلة الفصلية : « منبر الحوار » ، بيروت .

وتجديدها ، الأمر الذى يستوجب إصلاحا وتجديدا مناسبين فى الهياكل والنظم التشريعية . وليس الإصلاح فى ذاته مدعاة للاضطراب ، إنها كان أسلوب الإصلاح هو ما أفضى إلى ذلك ؛ إذ اتخذت برامج النهوض ، سواء على أيدى محمد على وخلفائه فى مصر ، أو على أيدى محمود الثانى وخلفائه فى الدولة العثمانية ، اتخذت طابعا ازدواجيا ، تأتى من إبقاء القديم على ركوده ، وإنشاء الحديث بجانبه ، وعلى غير انبثاق منه ، ولا تفاعل معه . نلاحظ ذلك فى المؤسسات التعليمية والقضائية ، ونظم الإدارة والقانون والاقتصاد . وكان هذا مما انصدمت به البيئة الاجتماعية والفكرية إلى شطرين متميزين ، لا تزال آثار انصداعها العميقة تعمل بيننا إلى الآن .

ومن ناحية النظام التشريعى والقضائى ،بقى قاضى القضاة ، أو قاضى مصر ، أو قاضى الشرع فى عرف العامة ، يعينه الباب العالى ، ويستمد شرعية ولايته من تفويض الخليفة له ، ويأذن هو لنوابه بالأقاليم بأداء الوظيفة القضائية .

وبقى التشريع مرتبطا بالمذهب الحنفى السائد فى الدولة العثمانية ، ملتزما بأرجح الآراء فى المذهب . ويستقى القاضى أحكامه من كتب الفقه مباشرة ، وما بها من مسائل وشرح وهوامش ، دون أن تنظمها لائحة أو تقنين بالمعنى المصطلح عليه حديثا .بقى كل ذلك على حاله ، وانضاف إليه دواوين مستحدثة ومجالس ذات اختصاص قضائى ينشئها الولى ، مثل : قومسيون مصر ومجالس الأحكام ومجالس الأقاليم ، تنشأ وتلغى وتعود وتعديل اختصاصاتها على أيام : محمد على ، ثم سعيد وإسماعيل . وبعضها - كالقومسيون - بشكل تشكيلا مختلطا من مصريين وبعض الأوروبيين والأروام والأرمن . وهذه المجالس تطبق لوائح يصدرها الولى ، كقانون السياسة نامه (عام ١٨٣٩) ، وقانون الانتخابات أو الفلاحة (عام ١٨٣٠) وغيرهما . وبعض هذه اللوائح نفذ فى مصر بموجب صدوره فى إستانبول ، كالقانون السلطانى (عام ١٨١٩) ، وقانون التجارة (عام ١٨٤٠) . وبقيت الملكية العقارية تحكمها الشريعة الإسلامية ، وبعض هذه القوانين يميل أيضا إلى الشريعة الإسلامية فيما لم يرد فيه نص ، وبعضها يميل فى هذا الشأن إلى القانون الفرنسى كقانون التجارة . وبعضها يميل إلى العرف الموجود .

ولهذا ، صار النظام القضائى موزعا ومتداخلا بين قضاة الشرع وبين المجالس المستحدثة . وصار النظام القانونى مصرىيا عثمانيا شرعيا فرنسيا . وكل ذلك يعمل .

وثالث هذه العناصر ، هو الغزو الأوروبى : السياسى ، والاقتصادى ، ثم العسكرى . ما من أمر ولا من معضل فى تاريخنا الحديث ، إلا ويبدو هذا العنصر ذا

تأثير كبير فيه ، ولو عن طريق رد الفعل . وهنا نلاحظ الاقتحام أول ما نلاحظ ، سواء بالإملاء والقسر ، أو بفعل ضغوط السياسة والاقتصاد . ثم نلاحظ بعد ذلك ما فرضته مقاومة الغزو ، وما أوجبه تفوق الغزاة في العلوم والفنون وأساليب التنظيم ، ما أملاه ذلك كله من ضرورة التعلم عن الغزاة ، وما ولد ذلك من مشكل يتعلق بضرورة الأخذ عنهم وضرورة مقاومتهم في الوقت نفسه .

وأوضح مثال لهذا العنصر في موضوعنا المائل ، هو نظام الامتيازات الأجنبية ، أى خضوع الأجانب القاطنين في الديار المصرية لقضائهم القنصلى دون المحاكم والمجالس المصرية ، وخضوعهم في مصر لتشريعات بلادهم دون القوانين المصرية .

وقد أُلغى الوضع بهذه الامتيازات في مصر قبل سنة ١٨٧٥ ، إلى أن أقل من ثمانين ألف أجنبى تابعين لسبع عشرة دولة ، كانوا يتبعون سبع عشرة محكمة (قنصلية) ، ويخضعون لسبعة عشر نظاما قانونيا . والمصريون يتبعون ويخضعون لكل هذه المحاكم والقوانين عند تعاملهم مع الأجانب . وإذا أراد فلاح مصرى مثلا أن يستأنف حكما صدر من القنصل الفرنسى ضده ، جاز له ذلك أمام محكمة « السين » الابتدائية (في فرنسا)^١

تلك كانت العدالة الأوروبية التى رفضت في ترفع ، وبازدراء ، أن يحتكم مواطنوها « في مصر » إلى فقه أبى حنيفة والشافعى . ولما كان الويل للمغلوب ، فقد سعى المصريون طوأل أحد عشر عاما لتحقيق أى نوع من النظام بأى ثمن . ومن هنا ، قبلوا ما فكر به نوبار وسعى إليه لاستبدال المحكمة المختلطة بالمحاكم والقنصليات المتعددة ، وقبلوا ما أوجبه الدولة الأوروبية - صاحبة الامتيازات - من أن تشكل المحاكم المختلطة للأجانب ، بحيث تكون الغلبة فيها لقضائهم ، ولهم الرياسة في المحاكم والدوائر ، ولهم النيابة العامة ورياسة النيابة ، ويختارون بواسطة دولهم ، ولا يعزلون إلا بموافقتها ، واللغتان المستعملتان فعلا هما الفرنسية والإيطالية .

وقبل المصريون الشرط الذى فرضته عليهم الدول الأوروبية ، وهو أن تطبق هذه المحاكم القوانين « المتمدينة » ، فوضعت ستة تقنينات أخذت عن القوانين الفرنسية تقنينات : المبنى والتجارى والتجارة البحرى والمرافعات والعقوبات وتحقيق الجنايات . صاغ هذه القوانين محام فرنسى اسمه « ماتورى » ، كان سكرتيرا لنوبار ووكيلا لعدد كبير من الشركات الأجنبية في مصر . صاغها جميعا في ستة أشهر ، وتضمنت ما يعرفه رجال القانون عنها من خطأ وشطط . ثم ترجمتها إلى العربية لجان شكلت لذلك . واشترط ألا يعدل قانون إلا بموافقة الدول صاحبة الامتيازات .

وتم ذلك كله في سنة ١٨٧٥ . وعرفت هذه المحاكم قضاة فرنسيين وإيطاليين وإنجليز وبعض الألمان والنمساويين وغيرهم .

تلك كانت العناصر الثلاثة التي أدى تضاربها إلى ما شاع عبر القرن التاسع عشر من اضطراب وفوضى قضائية وتشريعية . وإن إدراك التفاصيل الكثيرة والتشابكات المعقدة بين هذه الأوضاع والأخلاق ، من شأنه أن يجعلنا أعذر للمخطئ وأرفق بالمتسرع ، عندما ننظر الآن في عمل أسلافنا من رجال الشريعة الإسلامية في القرن التاسع عشر ، فنرى من عزف منهم عن الاجتهاد ، ومن قاوم منهم التجديد ، ومن ضلت به سبل الإصلاح . وفي وسط هذا الكرام الأخذ ببعضه بنواصي بعض ، من نظم القضاء والمحاكم والمجالس والقومسيونات ، ومن اللوائح والأعراف والقوانين الأجنبية وفقه الشريعة ، في وسط كل ذلك قد يكون الاجتهاد معضلا ، حذر أن تتقطع دونه الأصول الأخذ عنها ، وقد يكون التجديد مشكلا ، خوف أن تنهاوى منه الأسس ، ويكون الإصلاح مما تلتوى به السبيل .

(٢)

كان قيام المحاكم المختلطة مقدمة ورأس جسر ، أقامته التشريعات الأوروبية (والفرنسية خاصة) ، ووجهت منه - من بعد - أعنف الضربات للتشريع الإسلامي ، وفقه الشريعة . ولم تمض خمس سنوات ، حتى ظهر التفكير في إنشاء القضاء الأهلي في سنة ١٨٨٠ . وأوقفت الثورة العربية سير هذه الحركة وقتا ما ، ثم عاودت المسير بعد هذا . وشاهد عام ١٨٨٣ صدور لائحة المحاكم الأهلية في ٤ من يونية ، ثم صدور القانون المدني في أكتوبر ، والقانون التجاري وقانون التجارة البحري وقانون المرافعات وقانون تحقيق الجنايات في نوفمبر من السنة نفسها ، أخذت جميعها من القوانين المختلطة ، مع بعض التعديل الذي يلائم أوضاع البيئة المصرية . وساهم في وضعها محام إيطالي عمل قاضيا بالمحاكم المختلطة ، اسمه موريوندو ، واشترك معه بعض المصريين مثل محمد قدرى وبطرس غالى . ووضعت بالفرنسية ، ثم ترجمت إلى العربية . وافتتحت المحاكم الأهلية لتعمل بها في أول إبريل سنة ١٨٨٤ بالوجه البحري ، وفي سنة ١٨٨٩ بالوجه القبلي . وأسمايت هذه الحركة حركة الإصلاح القضائي . وقد عرضت هذه القوانين على مفتي الديار المصرية ، فرفض المصادقة عليها .

ترتب على ذلك ، أنه على الرغم من أن لائحة ترتيب المحاكم الشرعية ، التي صدرت في ١٧ من يونية سنة ١٨٨٠ ، حرصت في المادة ٥٣ منها على تبيان أن هذه المحاكم هي صاحبة الولاية العامة ، وتختص بالنظر والحكم في جميع المواد الشرعية ،

على الرغم من ذلك فإن المحاكم الأهلية الجديدة قد زاحمت المحاكم الشرعية في هذه الولاية بالنسبة لغالب المعاملات المدنية والتجارية ، ولم يبق مجال تختص به المحاكم الشرعية دون غيرها ، إلا الأحوال الشخصية (الزواج ، النفقة . . إلخ .) ، ومسائل الأوقاف . وقد زالت الولاية العامة عن المحاكم الشرعية ، واقتصرت على هذه المسائل فقط بعد سنين قليلة .

يطرد الحديث عن سبب إنشاء المحاكم الأهلية ، بأن جمود الفقه الإسلامى ، وبجفاف الفقهاء لدعوة التجديد ، مع ما كانت أوضاع القضاء الشرعى بلغت من مساوىء ، كل ذلك يشكل سبب العدول بالنظام القانونى القضائى ، عن الشريعة إلى القوانين الوضعية الآتية عن أوروبا . وإن إطلاق لفظ « الإصلاح القضائى » على هذه الانعطافة الكبيرة الحادة ، هو أوضح دليل على شيوع هذا التفسير .

ومحكى السيد رشيد رضا عن علّ رفاعة ، عن أبيه رفاعة رافع ، أن علماء الأزهر عارضوا وضع تقنين لأحكام الشريعة الإسلامية ، يكون جامعا للأحكام ، مرتب المسائل ، يسهل الرجوع إليه ، وأن معارضتهم هذه كانت سبب الاستعاضة عنها بقوانين نابليون . على أن مثل هذا السبب لا يقوم به وحده هذا الانعطاف الكبير الحادث .

والحاصل ، أن مصر فى تلك الآونة ، كانت لا تزال على علاقة تشريعية وقضائية وثيقة بالدولة العثمانية ، وأن الدولة العثمانية فى سنة ١٨٧٦ كانت قد أتمت وضع « مجلة الأحكام العدلية » ، تقنيناً لأحكام الشريعة على المذهب الحنفى فى المعاملات ، وطبقت « المجلة » فى سائر أقطار الدولة . وإذا لم تكن المجلة قد نفذت فى مصر ، فقد كانت فكرة التقنين لأحكام الشريعة فكرة معترفاً بها ، أو بالأقل يستبعد من الوجهة الشرعية أن يقف ضدها علماء الأزهر هذه الوقفة العنيدة بدعوى مخالفتها للشرع .

ومن جهة ثانية ، فإن محمد قدرى باشا - الذى شارك فى ترجمة القوانين المختلطة والقوانين الأهلية ، وكان وزيراً للحقانية من سبتمبر عام ١٨٨١ إلى فبراير عام ١٨٨٢ ، ووزيراً للمعارف من مايو عام ١٨٨٣ إلى يناير عام ١٨٨٤ - كان قد شرع فعلاً فى وضع ثلاثة تقنينات أخذاً من الشريعة الإسلامية ، وهى « مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان » عن المعاملات المدنية ، و« قانون العدل والإنصاف فى القضاء على مشكلات الأوقاف » ، و« الأحكام الشرعية فى الأحوال الشخصية » . وتوفى فى ٢٠ من نوفمبر عام ١٨٨٦ ، وطبعت بعد وفاته ، وبعد مراجعتها وإسناد ما لم يكن يسند إلى مراجعه بواسطة الشيخ حسونة النواوى ، ومفتى الديار المصرية الشيخ محمد العباس المهدي ،

وذلك في عام ١٨٩١ . ولهذا ، لم يكن الجهد التقني مستعبدا ، ولا كان التفكير مغلقا من دونه في فترة إعداد التقنيات الأهلية .

ومن جهة ثالثة ، يمكننا أن نلمح سببا رئيسا للأخذ عن التشريعات الغربية في القوانين الأهلية ، دون الشريعة الإسلامية ، من مطالعة مذكرة حسين فخري باشا ناظر الحقانية ، ومحضرى جلستى مجلس النظار في ٢ من نوفمبر و ٢١ من ديسمبر عام ١٨٨٢ ، حيث نوقشت القوانين الأهلية وأجيزت . فقد ذكر فخري باشا في جلسة ٢ من نوفمبر قوله : « لى أمل بأنه مع اعتدال محاكمنا الأهلية التى تنشأ على النظام الجديد ، وقيامها بحق وإيجابتها ، بموجب ذات القوانين المتبعة في المحاكم المختلطة ، يتيسر للحكومة الاستغناء عن هذه المحاكم ببرهان عدم الحاجة إليها » . وأورد في مذكرته المؤرخة ٧ من ديسمبر ، ما يفيد أنه كان قد تراءى وضع قانون مدنى من الشريعة الإسلامية ، وأحيل عمله إلى قدرى باشا ، ولكنه لم يتم . ثم وصل إلى السبب الذى يقصده ، فقال : « هل يمكن تطبيق ذلك القانون على الأهالي بالنسبة لعاداتهم ومعاملاتهم الآن ، سواء كان فيما بينهم أو مع الأوروبيين ؟ . . . » . وفى صدد حديثه فى نهاية مذكرته عن استحسانه تعيين قضاة أجنبى في المحاكم الأهلية ، عاد إلى ذكر هذا السبب الأخير ، قائلا : « لإدخال الأجنبى في المحاكم الأهلية مزىة أخرى ، وهى أن المحاكم المختلطة هى محاكم استثنائية ، وإيجادها ما كان إلا لعدم وجود محاكم أهلية يمكن طمأنة الأوروبيين بها ، والاستحصال على ثقتهم بكفاءتها وحقانياتها . فإن ترتيب المحاكم الأهلية بالصورة المقدم ذكرها طبعاً ترتاح لها نفس الأوروبيين . . . » . وعلى وفق هذا التصور ، فإن على مبارك وعمر لطفى وافقا في جلسة ٢١ من ديسمبر على ما ورد بمذكرة ناظر الحقانية ، وعلى تعيين قضاة أجنبى بالمحاكم الأهلية ، والأخذ بالقوانين المختلطة ، ولكنها عارضا بوضوح تقييد اختصاص المحاكم الشرعية .

من هذا يبين أنه لم يكن رفض علماء الشريعة تقنين أحكامها ، هو وحده سبب أخذ التشريعات الغربية . وكان قدرى باشا يقوم فعلا بهذه المهمة ، وأتمها وحده بعد سنوات قليلة . والظاهر أنه لو كانت جدية أصحاب القرار بدت في سرعة تقنينها ، لأمكن إنجازها بمعونة آخرين في وقت أقل . إنما هناك سبب آخر يتعلق « بارتياح نفس الأوروبيين » ، مع الأمل في أن يكون إنشاء المحاكم الأهلية على الصورة الحادثة ، ذريعة للإسراع بإلغاء المحاكم المختلطة مستقبلا ، وهو أمل لم يتحقق بطبيعة الحال ، فإن نفس الأوروبيين كانت ترتاح للامتيازات من حيث كونها كذلك ، وليس فقط للمصدر التشريعى للقانون .

(٣)

لم تمض سنوات قليلة على تلك الضربة التي وجهت لتطبيق الشريعة الإسلامية في مصر، حتى بدأت عناصر المقاومة تتجمع، ودعاوى النهوض والصحو تعلو . ويصعب في هذا الحيز المحدود تتبع خيوط هذه المسألة بالتفصيل . . لكن يمكن إجمال الأمر بالوقوف عند التقرير الشهير الذي وضعه الشيخ محمد عبده في سنة ١٨٨٩ ، لبيان الملامح العامة لما شاع من مساوئ القضاء الشرعى ، واللامح العامة لما دعا إليه نهوضاً بهذا القضاء وبالتشريع الإسلامى عامة .

عين محمد عبده مفتياً للديار المصرية في يونية عام ١٨٩٩ ، وعهدت إليه الحكومة بالتفتيش على المحاكم الشرعية ، ودراسة أحوالها ، واقتراح ما يراه لازماً لها من وجوه الإصلاح . . وانتهاز فرصة إجازة الصيف ، فطاف بمحاكم الوجه البحرى ، وزار المحكمة الشرعية الكبرى ، وقدم تقريره إلى ناظر الحفانية في ٥ من نوفمبر .

وطبع التقرير طبعة مستقلة ، كما نشرته مجلة المنار في أعدادها المتتابعة منذ ٢٥ من نوفمبر عام ١٨٩٩ . وجاء التقرير عملاً متفحصاً أعدّه أستاذ ، ليس عالماً في الشريعة فقط ، ولكنه شغل وظائف القضاء الأهل ، قاضياً ومستشاراً ، أحد عشر عاماً سابقة على تعيينه مفتياً . ومكنه ذلك من المقارنة وتقليب النظر .

وكان ما اقترحه التقرير من سبل التجديد في التشريع الإسلامى ، هو ما سار التجديد التشريعى على دربه من بعد .

ومطالعة تقرير الأستاذ الإمام ، تكشف عن أن الناس كانوا لا يزالون في ذلك الوقت أشد وثوقاً في المحاكم الشرعية منهم في غيرها ، برغم مرور نحو خمس وعشرين سنة على المحاكم المختلطة ، ونحو خمس عشرة سنة على المحاكم الأهلية .

وإن شكوى الناس من المحاكم الشرعية « تنحصر في صعوبة المعاملة مع الكتاب ، وطول الزمن على القضايا ، خصوصاً إن كانت مهمة ، وخفاء طرق المرافعات حتى على العارفين بأحكام الشريعة ، فضلاً عن سائر العامة ، وهوى القاضى أو ضعف يفظته » .

أما شكوى القضاة ، فهي « تنحصر في رداءة مقامهم (مقار المحاكم) ، والتقتير عليهم في المرتبات وسائر النفقات التى لا بد منها ، والنظام يشكو من التساهل في المحافظة عليه . . . » .

وعند حديثه عن القضاة ، قال : « ليست المحاكم الشرعية وحدها هى التى ابتليت بضم الضعفاء وغير الأكفاء في جوانبها ، فكثير من القضاة في المحاكم الأهلية لا

يزيدون في معارفهم مَن كثر الكلام فيهم من قضاة المحاكم الشرعية ، وما يتحدث به من الأحكام المخالفة للشرعية صادرا عن هذه المحاكم ، يتحدث به مخالفا للقانون والعقل صادرا من محكمة أهلية أو مختلطة ، وقد رأينا ذلك وشاهدناه . . . ثم تحدث عن ضعف معارفهم ، وما يقترحه علاجاً لذلك .

والذى يمكن ملاحظته ، من النظرة الأولى من مطالعة التقرير ، أن ما كان يؤخذ من مساوئ على سير العمل في المحاكم الشرعية في ذلك الوقت البعيد ، يؤخذ كثيره على سير العمل بمحاكمنا اليوم ، من حيث رداءة المقار ، وضعف كفاية الأجهزة المعاونة ، وتطاول الزمن على القضايا ، وخفاء طرق المرافعات ، واضطراب الجوانب التطبيقية من الإجراءات ، كالإعلانات والإخطارات وغيرها ؛ مما يثير التساؤل عن مدى مسئولية التشريع الإسلامى ، من حيث هو كذلك ، في قيام هذه المساوئ ، وبما يثير الشك في صواب التدبير الذى قام في ذلك الوقت البعيد ، على أساس أن « إصلاح القضاء » يكون بالخروج عن التشريع الإسلامى . وأن المقارنة بين ظروف العمل في تلك المحاكم ، وظروفه في المحاكم الجديدة الأهلية والمختلطة ، يكشف عن عدم التناسب بين السعة التى أقيمت للمحاكم الحديثة ، في المقار والرواتب وكفاية العاملين وحدثة أساليب تنظيم العمل ، مع القلة النسبية في الدعاوى وقتها ، مما مكن من هدوء الدراسة ، وسرعة الإنجاز في ذات الوقت .

وإذا أمكن استبعاد مثل هذه المساوئ التى هى أدخل في الجوانب المالية والتنظيمية منها في التجديد الفكرى ، فإن تقرير الشيخ الإمام يضع أيدينا على هذا الجانب الأخير . وهو يتبدى في عدد من النقاط ، التى عاقت تقدم الاجتهاد في المحاكم الشرعية ، وعاقبت من ثم تقديم الحلول الأكثر مناسبة لمشكلات الواقع المعين . وأول هذه النقاط وأولاهما ، وجوب التزام القاضى بالرأى الراجح في مذهب أبى حنيفة . إذ انحصرت الأحكام الشرعية بذلك في إطار ضيق . وبه ضاق اختيار القضاة الأكفاء بحصر نطاق اختياراتهم ضمن دارس مذهب واحد بعينه .

وثانية هذه النقطة ما يعرف في المصطلح القانونى « بأدلة الإثبات » والشهود .

وثالثتها صعوبة استخراج الأحكام الشرعية من بطون الشروح وكتب الفقه .

وأعد مشروع قانون للإصلاح من إحدى عشرة مادة من واقع التقرير ، وأعلن الشيخ سليم البشرى شيخ الجامع الأزهر في عام ١٩٠١ تأييده له . ولكن تراجعى الأخذ بفحوى هذه الإصلاحات ، وأدخلت من بعد في عامى ١٩٢٠ و ١٩٢٩ . ويبدو من تتبع المادة التاريخية لهذه الفترة ، أن أهم سبب قامت به معارضة التجديد ، أو تراخى

به السعى العمل للتجديد ، هذا السبب لا يرمى إلى ما اعتيد سماعه عن الجمود والتحجر وضيق النظر . وهو لا يعود إلى مجال الخلافات الفكرية من حيث كونها كذلك ، إنما يرجع إلى مجال المواقف السياسية وإلى النظر الشرعي السياسي .

كانت العقدة أمام تجديد التشريع الإسلامى ، فى خواتيم القرن الماضى وبدايات هذا القرن ، تتعلق بالتزام القضاء الشرعى بمذهب واحد ، وبأرجح الأقوال فيه ، وهو مذهب « الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان بن ثابت » . وعلى هذا ، جرى الالتزام بفرمان أصدره الباب العالى . وعلى هذا ، أفصحت اللوائح التى صدرت فى القرن التاسع عشر ، كلائحة فى ٢٦ من ديسمبر عام ١٨٥٦ ، ولائحة ترتيب المحاكم الشرعية الصادرة فى عام ١٨٩٧ . وذلك اتباعا للمذهب السائد فى دار الخلافة .

وهنا ترد ملاحظتان : الأولى ، أن المذهب الحنفى لا يتصف فى ذاته بالجمود ، بل لعله فى مناهجه أكثر مذاهب السنة مرونة حسب بدايته التاريخية ، وأبو حنيفة يسمى إمام أهل رأى ، ومذهبه هو مدرسة رأى . ولعله أكثر تميزا بهذا الوصف من المذاهب السنية الأخرى ، مالكية وشافعية وحنبلية . إنما كان المشكل ركود الاجتهاد فى القرون السابقة ، مما حصر أحكام المذهب فى إطار مجموعة الاجتهادات التى قامت فى القرون الأولى ، على أيدي أئمة الحنفية ، كأبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد بن الحسن وزفر وغيرهم . فكان السعى للخروج عن هذا المذهب لا يعنى الابتعاد عن مذهب جامد فى ذاته ، وإنما كان يعنى الإفصاح للاختيار من المذاهب المختلفة ما يلائم ظروف الواقع المعيش وتنوع الحلول بها يمكن من اختيار الحكم الأنسب . ومع السعة يكون اليسر .

وثانية الملاحظتين ، أن المذهب الحنفى لم يكن هو الأكثر شيوعا بين المصريين ، لا فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، ولا قبلهما . كان المذهب الشافعى هو الأكثر شيوعا ، ويليه المالكية . وغالب التدريس فى الأزهر على هذين المذهبين ، وبخاصة الشافعى . وعلى مدى القرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن العشرين ، أى منذ الشيخ الشرقاوى حتى الشيخ الجيزاوى ، تولى مشيخة الأزهر سبعة عشر شيخا ، منهم نحو أحد عشر شيخا من الشافعية (من عام ١٧٩٣ إلى عام ١٨٧٠ ، ثم من عام ١٨٨٢ إلى عام ١٨٩٦ ؛ ثم بضع سنوات فى القرن العشرين) ، واثنتان من المالكية فى الربع الأول من القرن العشرين (وإن كان المالكية كثر توليهم المشيخة فى القرن الثامن عشر) ، وأربعة من الحنفية ؛ فكان الشيخ محمد العباس المهدي أول حنفى تولى المشيخة مطلقا من عام ١٨٧٠ إلى عام ١٨٨٢ ، ثم الشيخ حسونة النواوى أربعة أعوام حتى عام ١٩٠٠ ، ثم الشيخ عبد الرحمن قطب ، شهر واحد فى عام ١٩٠٠ ، ثم الشيخ

على البيلاوى ثلاث سنين . والدلالة المعنية فى هذه الملاحظة أن الخروج عن مذهب أبى حنيفة إلى غيره من مذاهب السنة لم يكن من شأنه أن يجرح أدنى شعور مذهبى ، سواء لدى جمهور المصريين أو لدى الأزهريين ، بله أن يجرح ذلك أدنى شعور دينى لأى من هؤلاء جميعا ، إذ لا شبهة فى أن خلاف المذاهب لا يمس أصلا من الدين ولا معتقدا .

تترأى نقطة أخيرة حول هذه المسألة - وهى أدخل فى باب الملاءمات الشرعية منها فى باب المسموح والمحظور - هى أن للإمام شرعا أن يخصص القضاء بالرأى ، بمعنى أن له أن يلزم القاضى باتباع مذهب معين لا يجيد عنه فى نظره للقضايا .

وقد ألزم القاضى أن يحكم وفقا لمذهبه فى كل ما يعرض له من قضايا ، وذلك حتى لا يكون ترخصه فى الاختيار المطلق بين آراء المذاهب فى كل قضية أو واقعة ، لا يكون ذلك مدعاة للانحراف والحكم بالهوى ، والبحث فى عموم أقوال المذاهب عما يجزم مصلحة معينة فى كل قضية خاصة . فكان القاضى الشافعى ملزما بمذهبه ، وهكذا .

ثم رثى فى فترات لاحقة إلزام القضاة جميعا بمذهب واحد ، حتى لا تتضارب الأحكام باختلاف مذاهب القضاة ، مما يعم به الاضطراب فى المعاملات . وهذه النقطة مع وجاهتها من حيث ضبط التعاملات فى المجتمع كله ، فإن أحدا من دعاة الخروج على المذهب الحنفى ، لم يقل بإطلاق الاختيار للقاضى ، يختار حسبما يستريح أو يهوى ، ولا حبل أحد من هؤلاء الافتيات على فكرة تخصيص القضاء بالرأى . إنما طالبوا أن يكون الخروج عن المذهب الواحد عن طريق الإمام أو الولي بقانون أو لائحة تصدر ، تكون ملزمة للمحاكم جميعا ، بها أوردت من أحكام وجد اختيارها مناسبا لأوضاع المجتمع .

فما سبب معارضة الخروج عن المذهب الحنفى إذن ؟ وما وجه تراخى هذا الأمر ؟ لا يظهر لذلك سبب من داخل إطار الفكر الشرعى ، حتى يمكن عزوه إلى الجمود أو ضيق النظر . وعلينا تلمس الأسباب خارج هذا الإطار ، فى الوعاء الفسيح للحقيقة التاريخية .

(٤)

من المعروف ، أن السياسة الأوروبية تآزرت على عزل مصر عن الدولة العثمانية ، كجزء من سياسة تقطيع أشلاء هذه الدولة ، على مدى القرن التاسع عشر . وتحققت واحدة من علامات الطريق فى هذا المجال ، بمعاهدة لندن فى عام ١٨٤٠ . وتحققت

علامة أخرى باحتلال الإنجليز مصر في عام ١٨٨٢ . ومن وقتها ، عملت السياسة البريطانية بجهد صبور ودهءوب على استكمال الجوانب المختلفة لانفصال مصر عن دولة الخلافة . وإذا كانت « المصرية السياسية » قد انتفضت تكافح الاستعمار البريطاني في ثورة عام ١٩١٩ ، فإن هذه « المصرية السياسية » في بداية القرن العشرين ، كانت تلقى ، لا أقول تشجيعا ، ولكن أقول نوعا من « السماح » والإفصاح من السياسة البريطانية ، من حيث كون هذه المصرية تحتوى عنصر انفصال عن دولة الخلافة . وهى سياسة ، اتبعتها الإنجليز من بعد في السودان فصلا له عن مصر .

وكانت الحركة الوطنية المصرية في بداية القرن ، وحتى الحرب العالمية الأولى ، تنزع إلى استبقاء ما بقى من أواصر مع دولة الخلافة ، كما تنزع إلى استبقاء ما بقى من المؤسسات التقليدية الاجتماعية والفكرية ، بوصف أن ذلك كله من الميثاق لروح المقاومة وحركة المكافحة للوجود الإنجليزى . ومن هنا قامت الصبغة المحافظة للموقف الفكرى والاجتماعى الذى اصطبغت به الحركة الوطنية في ذلك الوقت وروح الحذر والتوجس التى قامت لديها ، تجاه دعاوى الإصلاح التى أطلقها دعاة العزلة المصرية ، أو تلك الدعاوى التى ترسبت هيناكلها الفكرية والاجتماعية ، لا من مقتضيات النهوض بالمجتمع المقام ، ولكن تقليدا وتشبها بأساليب التفكير ومعايير الاحتكام والشرعية ونماذج العيش الآتية من الغرب . والتبس الإصلاح والمحافظة ، والتبست العزلة والمقاومة . وإن التدقيق في مواقف كل من حزب الأمة والحزب الوطنى ، ليشهد بصدق على ذلك .

في إطار هذا التصور العام ، ترد قصة قاضى القضاة ، أو قاضى مصر ، أو قاضى أفندى . سبقت الإشارة إلى أن القاضى كان كل سنة تقريبا يعين من دولة الخلافة ، وهو يعين القضاة . ثم استخلص محمد سعيد سلطة تعيين القضاة . فلما جاء إسما عيل ، سعى لأن يستخلص من دولة الخلافة جملة من الامتيازات التى تطلق سلطته في حكم مصر ، على ما هو معروف . ومن ذلك ، أنه لما انقضت مدة عبد الرحمن نافذ في قضاء مصر ، سعى الحديو لاستبقائه ، وتم له ما أراد ، وبقي الشيخ عبد الرحمن متوليا قضاء مصر ، حتى توفى في عهد الحديو توفيق . فرغب الحديو في أن تنتقل ولاية القضاء إلى ابن الشيخ المتوفى ، عبد الرحمن نافذ ، وأرسل كتبه في ذلك إلى المابين الهايونى ، فبرز أمر السلطان بعدم صلاحية الابن لتولى المنصب ، وبولاية الشيخ جمال الدين أفندى قضاء مصر . وأدعى الحديو ، وتولى جمال الدين القضاء .

ومن جهة أخرى ، فمع ظهور لوائح تنظيم القضاء ، كان قاضى مصر مع شيخ الجامع الأزهر ونخبة من العلماء المصريين يؤخذ رأيهم في سن هذه اللوائح وإصدارها ،

ويشار إلى ذلك في ديباجة اللائحة ، أو ترد بذيلها توقيعاتهم . كما كان « قاضى أفندى » يرأس المحكمة الشرعية الكبرى والهيئات الرئاسية .

وبعد احتلال الإنجليز مصر، عملوا تدريجيا على بسط نفوذهم على سائر وظائف الحكومة ومناصبها ، ولكنهم تركوا للخديو ثلاثة مجالات : الأزهر ، والأوقاف ، والمحاكم الشرعية . فلما تم لهم انبساط سلطاتهم على جهات الحكومة المختلفة ، شرعوا في عام ١٨٩٩ يعملون على النفاذ إلى المحاكم الشرعية . وأعد المستشار الإنجليزي لوزارة الحقانية مشروعا لإعادة تنظيم هذه المحاكم ، وحصر سلطة قاضى القضاة في دائرة محدودة ، وقدم مشروعه في ١٨ من إبريل ، تضمن تعيين قاضيين من قضاة الاستئناف لحضور جلسات المحكمة الشرعية . وذكر أحمد شفيق في مذكراته لسنة ١٨٩٩ عن محمد عبده عن بطرس غالى ، أن الإنجليز كانوا يرمون من المشروع إلى إلغاء المحاكم الشرعية .

أثار المشروع القضاة وعلماء الأزهر وقاضى القضاة . وأنكر القاضى « أفندى » جواز إشراف وزارة الحقانية أو مستشارها على أعمال المحاكم الشرعية وشؤونها . ووافق على ذلك شيخ الجامع الأزهر ، الشيخ حسونة النواوى . وأصدر الشيخان فتوى بمثابها إلى مجلس شورى القوانين ، الذى عرض عليه المشروع في ١٠ من مايو . وورد بالفتوى أن للمحكمة الشرعية الكبرى عمليين : عمل إفتاء ، وعمل قضاء . فهى بمراجعتها الأحكام الصادرة من المحاكم الصغرى ، تفتى بصحتها أو عدم صحتها ، وهى بإعادة النظر وإصدار الحكم فى القضايا غير المقبولة شكلا أو موضوعا ، تقضى فى النزاع موضوع الدعوى . لذلك وجب أن تتوافر الشروط الشرعية للإفتاء والقضاء فى أعضائها .

وذكرت الفتوى « عدم جواز تولية من لم يكن موصوفا بالقدرة على معرفة القول الراجح من المرجوح ، والضعيف من الصحيح ، من مذهب الإمام الأعظم » ، لأن من يتولى الأحكام الشرعية مأمور بالحكم والفتوى بالقول الصحيح من مذهب أبى حنيفة ، ويكون من الممارسين للمرافعات والأحكام الشرعية » . وثانى الأمرين ، « أن سباحة قاضى مصر حيث كان معينا من لدى الخلافة ، فاشترك أحد قضاة محكمة الاستئناف معه فى الأحكام لا يسوغ شرعا ولا يسهه الإذن له ، كما يستفاد ذلك من النصوص » .

وإن الأمير لم يخوّل من الخليفة سلطة القضاء ، ولقاضى القضاة أن يعتبر السلطة الممنوحة له إنما جاءت من قبل الخليفة . وإن شروط تولي القضاء لا يتأتى توافرها لكل متخرج من معاهد العلم ممن يختارهم مستشار وزارة الحقانية (وكان إنجليزيا) .

ونُظرت المسألة أمام مجلس شورى القوانين في ١٠ من مايو . ووقف إبراهيم فؤاد باشا ناظر الحقانية ، يفند ما جاء بفتوى الشيخين ، وكانا حاضرين . فقال : إن اختيار القاضيين المتدينين من محكمة الاستئناف سيجرى حسب توافر الشروط الشرعية فيها . ثم عرج إلى بحث كل من سلطة أمير مصر وسلطة الخليفة في هذا الشأن ، فقال : إنه في عهد إسماعيل تولى لجنة من علماء مصر اختيار القاضى ، وهو الشيخ عبدالرحمن نافذ . ثم أطنب في الحديث عما حصلت عليه مصر أيام إسماعيل من امتيازات السلطان بموجب فرمانات الشاهانية ، ثم صدور لوائح المحاكم الشرعية التى جعلت قاضى القضاة رئيسا لمحكمة تصدر حكمها بالأغلبية ، بما يتصور معه صدور الحكم على غير رأى قاضى القضاة . وكان خطاب الناظر يُظهر مدى الجهد العنيف الذى بذلته دوائر الحكومة للدلالة على استقلال مصر في قضائها عن الدولة العلية ، ولا وجه للتفصيل هنا في بيان هذه الحجة .

ثم تحدث المستشار القضائى بالفرنسية ، مؤكدا أقوال الوزير ، وأن المشروع لم يتضمن اعتداء على الشريعة الإسلامية . ثم تحدث بطرس غالى باشا ناظر الخارجية ، فأكد الأقوال نفسها ، ثم أخرج برقية بعثها الباب العالى إلى مصر بشأن تعيين جمال الدين أفندى قاضيا للقضاة ، وقرأها بالتركية مع ترجمته إلى العربية ، مستدلا بها على أن تعيين القاضى صار يملكه أمير مصر . وكان الشيخ جمال الدين - الذى حضر الجلسة - يقاطعه محتجا على سوء تأويل بطرس غالى في الترجمة من اللغة التركية ، وقال : « لا حول ولا قوة إلا بالله ، إنكم تمردوننى حتى من معرفة التركية » . ثم تكلم مصطفى فهمى باشا رئيس النظار ، مؤيدا موقف الحكومة .

وبعد ذلك ، رد الشيخ النواوى بصفته : شيخا للأزهر ، ومفتيا للديار المصرية ، وعضوا بمجلس الشورى . قال : إن المشروع مخالف للشرع ، ولا يجوز العمل به . وقال : إن قضاة الاستئناف يحكمون بالقوانين الوضعية ، التى تحيز الربا ومحظورات أخرى ، فلا يسوغ توليهم القضاء الشرعى . فلما اعترض ناظر الحقانية بأنه استفتى علماء فأجازوا ذلك ، رد الشيخ حسونة قائلا : « أنا الذى عُيِّنْتُ مفتيا للديار المصرية ، ومرجع الفتوى إلّى ، وهو حقى . والذى أفتى به لا ينقضه أحدٌ ، ويجب العمل به » . وانسحب هو وقاضى القضاة ، محتجين ، من الجلسة . فقام الأعضاء يبالغون في استرضائهما ، حتى عادا .

واقترح على مشروع الحقانية بالمجلس ، فامتنع العضوان المسيحيان عن إبداء رأيهما . أما بقية الأعضاء ، فقبل قراروا بالإجماع على رفضه ، عدا عضوين لم يؤيدا المشروع ، ولكنها طلبا بإعداد مشروع آخر لإصلاح المحاكم .

يحكى ميخائيل شارويف في مخطوطة الجزء الخامس من كتابه « الكافي » ، (ولقد استندنا إليها في بيان هذه الواقعة ، وإلى مذكرات أحمد شفيق عن سنة ١٨٩٩) ، يحكى أن هذا المشروع ، منذ أن أثير وعرف به الناس ، « كان حديث نهارهم وسهر ليلهم » ، وأنه قد انقسم الرأي العام والصحافة إلى قسمين : قسم يصوب رأى الشيخين ، ويرى في مشروع الحكومة الحيف والافتيات بها لا تعرضهما الشريعة المحمدية ، « وفيه مساس بحقوق الخلافة ومأذونية القضاء الشرعى فى البلاد » . وقسم يصوب رأى المستشار الإنجليزى والحكومة ، لما فيه من تقنين « القوانين العصرية المناسبة لروح العمران » .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل وتصاعد الخلاف . فمن جهة ، اشتد ضغط الإنجليز على الوزارة ، وكثر تردد كرومر على رئيس الوزراء وعلى الخديو ، واجتمع مجلس الوزراء بحضور الخديو بالإسكندرية . ثم عزم المجلس على تنفيذ المشروع ، وهدد القاضى بالخلع . وسرت الشائعات بأن مشاغبه ربما أدت إلى غلق المحاكم الشرعية .

وقيل : إن الحكومة تزمع عزل القاضى ، وإبعاده عن مصر ، وتولية مصرى محله ، على أن يعين مستشارو الاستئناف فى المحكمة الشرعية قبل تنصيب القاضى الجديد . ومن جهة أخرى ، تمسك جمال الدين أفندى بموقفه ، يؤازره شيخ الأزهر مفتى الديار ، وأجاب عن التهديد بخلعه بأنه سترك دار المحكمة ، ويعقد مجلس القضاء بداره ينظر دعاوى الناس بما له من إذن « الخليفة أمير المؤمنين » . ولجأ إلى الخديو ، وبعث إلى الأستانة . ولما تأخر تأييد الباب العالى له ، تحركت جماعات من المصريين والعلماء تهرق للباب العالى تستحشه على التدخل ، وتجمعت منهم جماعات ترسل للخديو ألا يستجيب للمشروع المخالف للشرع ، وأن يصون القضاء الشرعى وناموسه ، ويحفظ أركان الدين . ثم أرسل الغازى مختار باشا ، مندوب الباب العالى بمصر ، كتابا إلى الخديو بما جاءه من الأستانة بتثبيت جمال الدين أفندى فى منصبه . واجتمع مجلس شورى القوانين على بعث المشروع الذى رفضه . وهنا حسم الخديو الأمر ، وجمع مجلس الوزراء ، وقرر إبقاء القديم على قدمه ، وترك المشروع .

وإن كان المشروع سقط ، فقد نجح كرومر فى أن يستصدر الأمر بخلع الشيخ حسونة النواوى من منصبه فى ٣ من يونيو عام ١٨٩٩ ، وتعيين الشيخ عبد الرحمن قطب النواوى شيخا للأزهر ، والشيخ محمد عبده مفتيا للديار المصرية . وكان هذا الظرف الذى عين فيه الشيخ محمد عبده من أسباب ما لاقى الشيخ من نفور واستياء ،

على الرغم من أنه هو الذى أوجد للمخديو المخرج ، ورسم له أسلوب الاعتذار عما كان كرومر يطلبه من تعيين مصرى قاضيا للقضاة ، بدلا من جمال الدين أفندى . ولعله قام بدور الوساطة ، لإقناع كرومر بالتراجع عن هذه الخطوة ؛ إذ استغلوا الحادثة وإقصاء الشيخ حسونة ، فى الفصل بين مشيخة الأزهر ومنصب الإفتاء . إن شيخ الإسلام فى الأستانة كان هو المفتى . وفى مصر ، نجد أن منصب الإفتاء طرأ فى القرن التاسع عشر، وقد جمع بينهما الشيخ العباس المهدى ، والشيخ حسونة ، ثم بعده افتقر المنصبان ، ولم يلتقى فى شخص واحد بعد ذلك قط . وتوفى القاضى جمال الدين فى يناير عام ١٩٠١ ، وحرصت دولة الخلافة على تعيين خلفه بإرادتها هى ، دون اتفاق مع مصر . وبقي منصب القاضى حتى سنة ١٩١٤ .

والدلالة التى تبين من هذه الواقعة فى الموضوع المعروض ، أن دعوة الإصلاح هنا التبتت ببسط النفوذ الإنجليزى ، وأن حركة مقاومة هذا النفوذ اتصلت بنزعة الحفاظ على المؤسسات التقليدية . وكان غالب الرأى العام المصرى - فيما يبدو - مؤيدا هذا الموقف الثانى . والدلالة أيضا ، أن هذا الموقف « الشرعى » كان يحمل موقفا سياسيا فى طبيعته . وإن تقييم المواقف لا يجوز أن يقتصر على القول بأن فكريا جامدا حال دون إصلاح ما . إنما كان الأمر مرجعه إلى موقف سياسى ظاهر الدلالة ، بين التصور ، سواء المشروع الإنجليزى أو المقاومة الوطنية له .

وإن كانت الإشارة سبقت فى الحديث عن تقرير الأستاذ الإمام أن أول نقط التجديد فى التشريع الإسلامى وأولاهما ، هى العدول عن الالتزام بالرأى الراجح فى مذهب الإمام أبى حنيفة ، والخروج إلى سعة اختيار الأحكام من المذاهب المختلفة ، فقد سبقت الإشارة أيضا إلى أنه لم يوجد مانع ، من شريعة ولا من تعصب مذهبي ، يحول دون هذا المرام . إنما كان الأمر يتعلق بالأوضاع التاريخية العامة ، التى قام بها توجه الحركة الوطنية المصرية على أساس من تأكيد هويتها السياسية فى إطار الجامعة الإسلامية ، رفضا للعزلة والوقوع الدائم تحت الهيمنة البريطانية بموجب سلطة الاحتلال البريطانى . كما كان موقفا يتعلق بمقاومة ما أرادته السياسة البريطانية من امتداد نفوذها إلى ما لم يكن امتد إليه بعد من مؤسسات الدولة .

لقد أعد الشيخ محمد عبده تقريره عن إصلاح المحاكم الشرعية ، فى الشهور التالية مباشرة لواقعة قاضى القضية تلك . وجاءت طريقة الشيخ فى تناول مسألة تنويع مصادر الحكم الشرعى ، وعدم الانحصار فى مذهب واحد ، جاءت طريقته بالغة الحنكة والذكاء ، وكأنه يقوم بجراحة دقيقة . فتكلم عن إمكان تعيين قضاة من غير الحنفية ، ليقضوا وفق المذهب الحنفى . وحرص على الاستشهاد بمجلة الأحكام

العقدية ، عندما أراد أن يتوسع في الأدلة الشرعية أو غيرها من الأحكام ، حيثما أسعفه هذا الدليل . ثم تكلم عن أنه لا حرج على المسلمين من الاعتبار بالمذاهب الأربعة . وهكذا .

(٥)

خلاصة الأمر ، في كلمة ، أن أهم ما عاق الخروج عن الانحصار في مذهب وحيد ، عند وضع التشريع الإسلامي واختيار أحكامه بما يوافق ظروف الواقع المعيش ، هو الحرص على ألا تنفصم الصلة الباقية مع دولة الخلافة ، انفصاما لن يفيد . حسبما قدر أهل هذا الزمان - إلا الصالح البريطاني في مصر . وذلك ، في الظروف التاريخية السياسية لما قبل الحرب العالمية الأولى ، عندما كانت مصر تحت الاحتلال البريطاني ، ولكنها تابعة رسميا لدولة الخلافة .

لقد بقيت دعوة التجديد خلال السنوات العشر الأولى من القرن العشرين ، محض دعوة ، لم تلق نصيبا كبيرا من التطبيق . وبقيت تبعية مصر في القضاء الشرعى لدولة الخلافة ، حتى سنة ١٩١٤ . وبعد وفاة القاضى جمال الدين في يناير سنة ١٩٠١ ، رفضت الأستانة محاولات الحكومة المصرية مشاركتها في اختيار القاضى الجديد . كما فشلت محاولات كرومر خلال فترة الفراغ شغل المنصب بقاض مصرى . وعين الباب العالى القاضى الجديد في فبراير سنة ١٩٠١ ، والذي أظهر في مسلكه تشددا واضحا .

ولقد أثير في سنة ١٩٠٣ موضوع الغيبة المنقطعة ، أى حكم غياب الزوج عن زوجته غيابا تنقطع به أخباره ، ولا يعرف له مقر . ومذهب أبى حنيفة ، في هذه الحالة : إبقاء علاقة الزوجية ، وعدم اعتبار الزوج ميتا ، وبقاء زوجته على ذمته حتى يموت أمثال الزوج عمرا ، مهما تطاول المدى على ذلك عشرات من السنين . ولا يخفى ما في هذا الحكم من حرج شديد على زوجة شابة ، ليس لها مصدر للرزق . وفي مذهب الإمام مالك فرجة لمثل هذه الحالة ؛ إذ يحدد زمن الغيبة المنقطعة بأربع سنوات ، يجوز الحكم بعدها بموت الزوج أو الحكم بتطبيق الزوجية . وقد كثرت الشكاوى وقتها ، ونظر الأمر وبحث ، وتناوله الأقلام والعلماء ، ولكن لم يمكن العدول في ذلك عن مذهب أبى حنيفة ، لأن المحاكم الشرعية لا تزال تستمد مأذونيتها في الحكم بموجب تلك الصلة التى تكاد تكون الصلة الرسمية الوحيدة الباقية بين دولة الخلافة في الأستانة وبين «الإيالة المصرية» .

على أنه ، خلال هذه الفترة ، أمكن إدخال بعض التعديلات القليلة على لائحة المحاكم الشرعية ، وهى تعديلات لم تمس مبدأ الالتزام بمذهب وحيد ، وإنما جرى

التوسل إليها من خلال مبدأ آخر ، وهو فكرة جواز تخصيص القضاء . . لأن ولى الأمر الذى يمد القاضى بشرعية الولاية ، له شرعا أن يخصص ولاية القاضى بالرأى ، أى يلزمه باتباع مذهب أو حكم معين ، أو أن يخصصه بالقضية ، أى يخصص نطاق ولايته فى نوع قضايا معينة ، معاملات أو قضايا عسكرية مثلا . وله أن يخصصه بالمكان ، أى يحدد لولاية القاضى نطاقا إقليميا معينا . وله كذلك أن يخصصه بالزمان ، أى يلزم القاضى فى سماعه للقضايا بشرط زمانى معين . وطبقا لهذا المبدأ يمكن إدخال بعض التعديلات فى لائحة عام ١٨٩٧ ، وفى التعديلات التى أدخلت عليها فى السنوات من ١٩١١ إلى ١٩١٣ .

وهذا الأسلوب ، وُجد عرف من أعراف تحديد التشريع الإسلامى فى مصر ، يترسم طريقه من إجراء التفرقة بين التحليل والتحرير ، أو موضوع الأحقية وعدم الأحقية ، وبين موضوع شروط سماع الدعوى فى المحاكم . فلذا أراد التشريع إجراء تعديل ما ، لم يذهب إلى المساس بالحق ، أو الحل والتحرير ، ولكنه يذهب إلى تنظيم طريقة المطالبة بالحق ، بأسلوب يمنع به سماع الدعاوى إذا لم تتوافر الشروط التى يراها . وهذه الطريقة ، فإن التشريع يجرد الحق عن وسيلة حمايته بطريق الإكراه ، أى يمنع تدخل الدولة عن طريق المحاكم لحمايته ، ما لم تتوافر الشروط التى يتطلبها . وهذه الطريقة ، اشترط الدليل الكتابى فى بعض التصرفات ، أو التوثيق الرسمى ، وغير ذلك .

والمرحلة الثانية فى هذه الفترة المدروسة ، أتت بعد عام ١٩١٤ ، إذ انفصلت مصر عن دولة الخلافة بالقرار البريطانى الذى وضعها تحت الحماية . وما إن انتهت الحرب العالمية الأولى ، حتى كانت دولة الخلافة قد هزمت ، ثم ما لبثت أن جرت مقاديرها السياسية بها نشأت به الدولة التركية ، وألغيت الخلافة الإسلامية . وقامت بمصر حركة وطنية مصرية ترسم الاستقلال والنهوض فى الإطار المصرى .

وقد شكلت لجنة برئاسة وزير العدل فى عام ١٩١٥ ، لاقتراح وجوه التجديد فى التشريع الإسلامى ، ثم بعد الحرب ، صدر القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ ، الذى أوجد بعض الأحكام الجديدة فى مسائل الأحوال الشخصية . ثم شكلت فى عام ١٩٢٦ لجنة لاقتراح المزيد من وجوه الإصلاح ، وصدر على أثرها القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ بإدخال تعديلات أخرى فى مسائل الأحوال الشخصية أيضا ، مع بقاء رأى الراجع فى مذهب أبى حنيفة هو المرجع للقاضى فيما لم يرد بشأنه نص تشريعى ، وهو ما صرحت به لائحة ترتيب المحاكم الشرعية التى صدرت فى عام ١٩٣٣ . ومع بقاء هذا المذهب هو المصدر الأساسى للتشريع ، بمراعاة أنه جرى به التطبيق دهرًا طويلا ،

فقد تميز قانوننا سنتي ١٩٢٠ و ١٩٢٩ بالخروج من حدود الالتزام بهذا المذهب وحده ،
أخذًا لبعض الأحكام من المذاهب الأخرى ، بمراعاة ما يصلح وما يلائم العصر
المعيش من أحكام تحل مشكلاته .

وأخذت هذه التشريعات من أقوال مرجوحة في مذهب أبي حنيفة ، كما أخذت
بأقوال من المذهب المالكي وغيره ، ومنها موضوع الغيبة المنقطعة . وبعد زمن آخر ،
بدأت الأحكام تأخذ عن أقوال من غير مذاهب السنة نفسها ، من آراء المتزلة
والشيعية . وصار هذا هو المنهج الثاني للتجديد في التشريع الإسلامي ، أضيف إلى
المنهج الأول الخاص بشروط سماع الدعوى .

تلك هي الملامح العامة لأساليب التطوير في التشريع الإسلامي ، حسبما أفصحتم
عنها حركة التاريخ ، وفي إطار السياق التاريخي . ومنها ، يبين أن هذا السياق
التاريخي السياسي هو ما تحكم في حركة التجديد . ولكن هذا التجديد اقتصر على
مسائل الأحوال الشخصية والأوقاف ، دون مسائل المعاملات ؛ لأن المعاملات انتقلت
من القرن الماضي انتقالًا كاملاً من إطار التشريع الإسلامي والمحاكم الشرعية ، إلى
القوانين الوضعية والمحاكم الأهلية .

الحمد لله

أهم المراجع

- الكتاب الذهبى للمحاكم الأهلية : ١٨٨٣ - ١٩٣٣ . الجزء الأول .
- أحمد شفيق باشا : مذكراتى فى نصف قرن . الجزء الثانى . القسمان الأول والثانى .
- د . عبد العزيز محمد الشناوى : الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها .
الجزء الثالث .
- د . محمد عمارة : الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . الجزء الثانى .
- عبد الحلیم الجندى : الإمام محمد عبده .
- ميخائيل شاروبيم : الكافى فى تاريخ مصر القديم والحديث . (مخطوطة الجزء الخامس ، وقد تفضل الدكتور بطرس غالى ، فأعازنى إياها . وهى تقع فى ثلاثة أجزاء بالآلة الكاتبة . ويتضمن حوليات لمصر فى السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر ، والسنوات العشر الأولى من القرن العشرين) .
- مجلة المنار : السيد محمد رضا . أعداد متفرقة من عام ١٨٩٩ إلى عام ١٩٠٤ .
- مجموعات القوانين .

هل غابت الشريعة بعد عهد الراشدين؟

مقدمة:

صرت أتردد كثيرا ، عندما أتكلم مع من ينكر وجود الشريعة في تاريخ المسلمين . فإن من أصول الحوار ، في ظني ، أن نبدأ من حيث نتفق ، ثم ننظر فيما طرأ من وجوه الخلاف ، سواء في السياق المنطقي ، أو في السياق التاريخي للموضوع محل الجدل . وكنت أظن أنها تكون بداية تحمل بعض درجات الاتفاق أن نقول : إن الإسلام كان قواما على الشريعة في المجتمع حتى بدايات القرن الماضي ، دون أن يعنى ذلك قط إنكار ما في القرون السابقة من مساوئ ومثالب . ولكنني ، عندما أرى أن هذا القول ليس محل اعتراض فقط ، ولكنه أيضا مرفوض كلية ، وأن القائل به موصوف بالمغالطة ، وأن الشريعة يقال إنها كانت غالبة منذ الصدر الأول للإسلام ، عندما أرى ذلك ، لا أعود على بينة من أن يكون أى أساس آخر للحوار أحسن حظا من سابقة .

وقد تحدث الأستاذ الكبير أحمد بهاء الدين في سلسلة يومياته « دفاعا عن الإسلام » ، وأثار عددا من النقاط ، منها أن الشريعة الإسلامية لم تكن مطبقة « تماما » إلا في عهد الرسول والخلفاء الراشدين . وأيده فضيلة الدكتور محمد الطيب النجار . وذكر الأستاذ بهاء أنه من « العار » القول بأنها كانت مطبقة ، ويشير بذلك إلى الظلم والجهل اللذين سادا قرونا طويلة ، وتعجب من أمر هؤلاء « المغالطين » الذين يقولون إنها كانت مطبقة حتى جاء الغرب المستعمر .

وحول هذه المسائل ، أحاول أن أوضع وجهة نظري التي لا تتفق مع الأستاذين الفاضلين .

(*) نشر مقال : « هل غابت الشريعة الإسلامية بعد عهد الراشدين؟ » في صحيفة « الشعب » المصرية ، في عددي ٧ ، ١٤ من يولية ، سنة ١٩٨٧ .

أولا : هم ثلاث فرق :

إن القول بأن الشريعة الإسلامية لم تطبق إلا في عهد الرسالة والخلافة الراشدة، قول يلتقى عنده عدد من وجهات النظر المتعارضة .

فهو قول الغلاة من شباب الحركة الإسلامية، الذين لا يقبلون إلا الجيل الأول للرسالة ، أى الجيل القرآنى، وينظرون إلى ما بعده من أجيال باعتبارها أجيالا انتكست بالإسلام والمسلمين . وهذه هى نظرة كتاب : « معالم على الطريق » ، للأستاذ المرحوم سيد قطب .

وهو قول فريق من العلمايين الداعين إلى هجر الشريعة الإسلامية، كمصدر لنظام الحياة والمجتمع ، ويغنون قطعها من سياق تاريخ المجتمعات الإسلامية والعربية ، ويرثها عن تراثهم ونظمهم ، أو يقصدون بيان أن الشريعة ليست صالحة للتطبيق العملى ، بدليل أنها لم تطبق على مدى أربعة عشر قرنا إلا نصف القرن فقط ، وأن النظم الغربية - عندما وفدت - لم تغز ولم تعتد ولا أطاحت بنظام . ولبعض هؤلاء منطق خاص . فهم عندما يكدهون فى إسقاط الشريعة من تراث الأمة وتاريخها ، نراهم يثيرون البكاء والويل والصراخ ألما من ضياع « التراث » عند شطب أحد الناشئين من « ألف ليلة وليلة » بعض العبارات الجارحة .

ثم هناك من الراضين فى الإصلاح من يرد على لسانه أو قلمه القول بأن الشريعة لم تطبق إلا فى ذلك العهد الأول ، وذلك فى سياق نقده للماضى وتأكيد على وجوب إصلاح أحوال المسلمين . يرد ذلك منه عفو الخاطر، دون أن يقوم به لديه موقف فكرى ثابت، ودون أن يشكل لديه « مذهباً » .

وبسبب تعدد « الوظائف » التى تؤدىها هذه المقولة على أيدي الغلاة من الطرفين ، أو على أيدي من لم يتفحص دلالتها جيدا ، فإنه يحسن تجلية هذه النقطة .

ثانيا : صدر الإسلام ليس مجرد مرحلة تاريخية :

أنتصرو أن ثمة غموضا منهجيا يرد لدى هؤلاء جميعا ، عندما يتعرضون لعهد الرسالة والراشدين - وهو لا يعدو نصف القرن بكثير - ويقارنون بينه وبين التاريخ اللاحق على مدى القرون الثلاثة عشر .

إن أهم الفروق بين عهد الصدر الأول وبين ما تلاه من عهود ، لا يتأتى من المقارنة الحسابية بين مدة زمنية ومدد أخرى . إنها يرد من الاختلاف النوعى الخطير بين العهد

الأول وما تلاه، وهو اختلاف نوعي يسقط به عدد السنين كمساحة زمنية فارقة ومميزة بين عهد وعهود. وكما أننا لا نستطيع أن نعمل قواعد الحساب ونقارن بين الكميات إلا فيها اتفقت أنواعه، كذلك لا نستطيع أن نستفيد دلالة ما من تلك المقارنة الحسابية بين عهد الرسالة وما تلاه.

والفارق النوعي الأساسي، أن العهد الأول هو عهد «تشرية» وتأسيس، بينما كل العهود التالية هي عهود «تطبيق» وتجارب تاريخ.

العهد الأول، يتضمن في الزمان المدة التي نزلت فيها الرسالة الإسلامية، قرآنا وسنة. هي مدة الرسالة النبوية التي تنزل فيها القرآن الكريم، ومدة حياة الرسول بها شرع ومن، وهي مدة العمل الأول للصحابة الذين نقلوا إلينا من أفعالهم وأقوالهم ما أخذوه عن النبي عليه الصلاة والسلام. أقصد أنها الرعاء الزمنية الذي أنزلت فيه أصول الدين، واستخلصت فيه أحكامه. فيها نزل القرآن وجمع، ووضعت أولى الحلقات لما انتقل إلينا بالرؤية والتدوين من بعد من أحكام الإسلام. وما من حكم في الإسلام إلا ومصدره نص من القرآن أو سنة النبي. والقرآن منزل مكتوب، تنزل على ثلاث وعشرين سنة. والسنة هي أفعال النبي وأقواله وتقريراته التي قصد بها التشريع والافتداء، وهي وردت إلينا بالرواية عن صاحبوه، فهي مردودة إلى روايات الصحابة وأعمال الخلفاء الراشدين. وأعمال هؤلاء ليست مجرد «تطبيق»، ولكنها بمثابة «السوابق التشريعية». والتطبيق هنا، يتجاوز حدود الدلالة التطبيقية، ويعمل بالفعل المؤدي إلى مستوى أنه دليل على قيام حكم تشريعي. وذلك كله فيما نقل عن الرسول. حتى نص القرآن الكريم، فقد نقل إلينا بالتواتر، أي بالرواية من الكثرة التي لا تجتمع على الكذب من هؤلاء أنفسهم.

لا مجال للإطالة في هذه النقطة، ولكن يكفي القول بأن الأهمية القصوى لتلك الفترة لا ترد من كونها مجرد «تجربة تاريخية»، ولكن ترد من قيمتها التشريعية الأصولية. وإن مقتضى النظرة الإيمانية، أن ما نستخلصه من أصول من هذه الفترة، إنها يتعلق بما يعتبر لدى المسلم نصوصا وأحكاما «غير تاريخية»، أي أنها ذات صفة دوام، وتعلو على نطاق الزمان والمكان. شأنها شأن سوابق التشريع قد تستخلص من واقعة، ولكنها تعلو من بعد على ملايسات الواقعة وتصر في وضع حاكم لكل ما يتلوها من وقائع. وإن ما يستخلص من هذه الفترة من أحكام الإسلام، إنما يصير في وضع الحاكم للمجتمع وللجماعة ولتجارب التاريخ، ولا يكون محكوما بهؤلاء. وهذا مفاد القول بأن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، وأنها ذات وضع إلهي.

أما بعد ذلك من أزمان وفترات ، فهي تاريخ من التاريخ . وهي تجارب من التجارب . وناسها من الناس في كل أحوالهم وأوضاعهم . وموقفهم من النصوص كموقفنا منها في أى عهد وصقع . وإن لنا أن نعمل في تلك التجارب والأزمنة التالية كل ما يتناسب من أدوات البحث التاريخي والتحليل الاجتماعي ، ولها عندنا عبرة التاريخ وعظته لا تزيد .

في العهد الأول ، عهد الرسالة والراشدين ، هناك جانب تاريخي بطبيعة الحال ، يرد من الأقوال والأعمال التي لا تتعلق بالقرآن والسنة ثبوتا واستخلاصا للأحكام . ولكن المقصود مما سلف ، أن لهذه الفترة وضعاً « غير تاريخي » يتعلق بنزول الرسالة وصدور الأحكام ، ومن حيث ما يستخلص من عمل الصحابة وأقوالهم مما يكشف عن سنن الرسول . وهذا الفرق ، هو ما يميز « كتشريع » عن غيرها كتطبيق ، وهو فارق ما بين الميزان والموزون ، وما بين الحكم والمحكوم .

وإن ما تتميز به هذه الفترة الأولى من نقاء ، إنها يتأتى من كونها تشريعا وأصلا ، وليست تطبيقا . إنها وعاء « النص » ، والنص دائما « مثال » يستمد مثاليته من ذاته وليس من غيره ، وهو قائد غير مقود ، ووازن غير موزون . والقول بأن الإسلام لم يطبق بجهوره إلا في هذه الفترة ، فيه نوع مصادرة على المطلوب ، كالقول بأن التشريع لا يجد كماله التطبيقي إلا في عملية صدوره .

ثالثا : المثال مطلق والتطبيق نسبي :

قد يعلق القارئ بأن التصور السابق لم يزد على أن جرد « التطبيق » الإسلامي من أزهى فتراته (أو فترته الوحيدة في زعم البعض) . وهنا ، يرد أصل المسألة المراد مناقشتها ، وهو أن التشريع دائما « مثال » ووضع أمثل . وهو كمال ، لأنه الحاكم والوازن ، وليس المحكوم الموزون . وهو عندنا في هذه الحالة ذو وضع إلهي . والتطبيق دائما ناقص ونسبي ومن عمل البشر ، وهو قابل للنقد والتغيير ، وهو خاضع للتجربة التاريخية والاجتماعية .

ونحن ، عندما نطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية ، لا نطالب بتسويد « تجربة تاريخية » ماضية على حاضرتنا ، ولكننا نطالب بتسويد الشريعة من حيث هي وضع إلهي وأحكام أصلية نستقى منها مباشرة . وتجارب التاريخ عن كل الفترات التالية للرسالة ، ولما يتعلق بنزولها وإخراج أصولها ، هذه التجارب التالية ، إنها تعرض علينا لنسترشد بها

بعد الدرس والفحص ، ونأخذ منها ونترك في إطار أصول التنزيل الثابتة المستقرة لدينا .

ونحن نذكر أن التطبيق لن يبلغ الكمال قط ؛ لأنه سيكون من فعل البشر ، وخاضعا لظروف الزمان والمكان ، أى خاضعا للتاريخ . والنقص هنا قام وسيقوم ، ونحن سنظل نتحرك نحو الكمال ونصبو إلى المثال ، وستظل حركتنا واختياراتنا في ذلك تشمل جهادا واقتربا غير نهائي نحو التحقيق الأمثل لحكم الشريعة المنزلة ، هي سير حثيث نحو المثل دون الوصول التام له ؛ لأن النقص في فطرتنا ، ولأن الظروف متغيرة ومتنوعة ، والأحوال قَلْب .

وإن أى نظام في التطبيق لا يجد التحقيق الأمثل له . حتى هؤلاء المهورين بنظم الغرب ، لا يجسرون على القول بأنها نظم شاهدة اكتمال تطبيقها ، سواء النظم الديمقراطية أو الاشتراكية أو غيرها . وإن محاكمة الشريعة الإسلامية ، بذكر الأمثلة من سوءات التطبيق في عصر أو آخر ، أمر يمكن الرد عليه بمحاكمة النظم الوضعية بتطبيقاتها المختلفة ، وبيان البون الشاسع بين التصور الأمثل لأى منها وبين واقعها الفعلى . ويكفى أن نشير إلى نقد تلك النظم بعضها لبعض ، وكشف كل منها ما في الأخرى من مثالب ، ومعظمها لا يجاوز الحقيقة .

ثم إن هذه المحاكمة تكون أظهر في نتيجتها ، إذا نحن نظرنا إلى واقع هذه النظم الوضعية في مجتمعاتنا ، منذ حلت بها حتى الآن .

ونحن ، عندما نضع نظاما يعتمد على الشريعة الإسلامية كأصل له ، ويعتبر الشريعة مصدر الشريعة وأصل الاحتكام ، إنما نختر أمرًا نحن مأمورون به دينيا ، فثمة جانب إيماني لا نكران له يقول بوجوب تطبيق الشريعة . ومن جهة أخرى ، فثمة اقتناع بأن أصول الشريعة الإسلامية تتضمن الأسس الكافلة بإقامة نظام اجتماعي متحضر ومستقل وناهض وعادل ، نظام يستقيم بالاجتهاد والتجديد لجلب المصالح ودفع المفاسد في الأوضاع الاجتماعية المتغيرة . ثم هو يفضل النظم الوضعية - حتى من وجهة النظر الواقعية الدنيوية البحتة - باعتباره نظاما تترابط به الجوانب العقدية مع الجوانب الأخلاقية السلوكية مع القيم الاجتماعية للعدل والرشد والإحسان ، ويلتزم به الصدد بين القانون والأخلاق ، وبين القيم الحاكمة للمعاملات وتلك الهادية في السلوك ، وبين ماضينا ومستقبلنا ، وبكل ذلك يزكى الشعور بالانتماء للجماعة ووطنا وعقيدة ونظاما .

رابعا : هل طبقت الشريعة؟ وما الدليل ؟

إن من ينكرون أن الشريعة الإسلامية طبقت في أى وقت بعد عصر الرسالة

والراشدين، نراهم يتزلون بالنكران على درجتين؛ فيبدون بالنكران النسبي وأن الشريعة لم تطبق « كاملة »، ثم يدرجون إلى النكران المطلق، وأنا لم تطبق أصلا. وهم يسوقون في التدليل على ذلك حكايات عن ظلم، أو حق، أو سفك دم. ولو اتبعنا هذا الأسلوب في تقويم النظم الوضعية، لما تبقى لنا منها حجر على حجر، فلا نتراسق التطبيقات التي شاهدتها بلادنا. على أننا نود أن يتصل جبل الحوار، فلا نتراسق بالحجج فيها هو أشبه بحروب الاستنزاف، ونود أن يتصل جبل التفاهم ليفهم كل صاحبه. فما أعظم مستقبل هذا البلد، إذا انضمت قواه بعضها إلى بعض، ولم ينطرح بعضها من بعض، كما يحدث الآن.

والسؤال، هو: ما المعيار الذي نسترشد به عندما نقول إن الشريعة طبقت، أو إنها لم تطبق؟ وما الملامح التي يمكن، بالثبوت منها، نفى أى من الزعيمين أو تأكيده؟

أتصور أن من هذه الملامح فكرة الانتماء السياسى لدى الجماعات أو الأفراد، أى ماهية الجماعة السياسية التي يشعر الفرد أنه عضو بها، وذلك بغض النظر عن تعدد الحكومات؛ فليس المناط هنا وحدة السلطة السياسية، إنها وحدة الجماعة، وذلك بمثل ما تقول اليوم إن العروبة موجودة برغم تعدد السلطات السياسية للبلدان العربية.

ومن هذه الملامح ثانيا، أسس الشرعية والإطار المرجعى الذى يستند إليه الحاكم وحكومته، وذلك بالنظر إلى أننا هنا لا نقيّم الأعمال، إنما ننظر فيها يتأيد به العمل المؤدى من سند يسيغ شرعيته. والقول بغير ذلك، يجعلنا نخلط بين المثال والصورة التطبيقية.

ومن هذه الملامح ثالثا، أصول الشرعية التي يحاكم على أساسها الحاكم، وتتجمع بها حركات المعارضة له، وتقوم بها الدعوات السياسية.

ومنها رابعا أيضا، أصول الشرعية التي تحكم معاملات الناس، ويتحاكمون إليها بعضهم مع بعض، وكذلك الأصول التي تشكل قيمتهم وتتجمع عليها قيمهم الأخلاقية.

وبالنسبة للعنصر الأول، ففى ظنى أنه على مدى القرون السابقة، وعلى رغم ما عرف من تعدد الحكومات وتجاربها أحيانا، فقد ظل الشعور بالانتماء للجماعة السياسية المتصفة بالإسلام قائما. ونحن بهذا نتكلم عن التوجه العام الذى يستبقى دلالاته الرئيسة، برغم قيام نزعات التفكك أحيانا، وبرغم تآثر الدول وتصارعها في بعض الأحيان.

وفى هذه النقطة بالتحديد، ينبغى الحذر عما صنع التفتت والتجزئة السياسية الحادثة الآن في نظرتنا إلى تاريخنا الماضى. إن التجزئة التي عرفناها في القرنين الأخيرين بين

أفكارنا العربية والإسلامية، قد انعكست على مآكان موحدا أو مشتركا ومتداخلا من أحداث التاريخ الماضى. وإن الحدود السياسية الحاضرة، رسمت حدودا مشابهة عند تناول تاريخنا المشترك الماضى بالدراسة. لقد فرز دارسو تاريخ كل قطر أحداث تاريخهم، وظهر لديهم ميل لإقامة تاريخ لكل قطر وحده. ويعود الدارس إلى مراجع التاريخ المشترك، فيستخلص منها كل المادة المتعلقة بالقطر المعنى، ويقيم منها تصورا تاريخيا وكيانا تاريخيا منفصلا. بمعنى أنه ظهر نوع من فرز وتقسيم الملك التاريخى الشائع بين أقطارنا جميعا. وبهذا، تبدو حركات التوحيد حركات ضم وفتح، وتبدو حركات التمرد والثورة حركات استقلال أو انسلاخ سياسى. وفى إطار تاريخ محدود بالقطر المصرى، يبدو المعز لدين الله الفاطمى فاتحا أو غازيا أتيا من «الخارج»، ويغيب صراع الفرق الإسلامية فى طيات هذا الصراع الإقليمى الجغرافى. وفى ذلك الإطار أيضا، تبدو حروب محمد على كما لو كانت إنشاء «لإمبراطورية مصرية»... وهكذا.

خامسا : ما مصدر شرعية الحكم ؟

لا أظن أن حاكمنا لبلد إسلامى، فى القرن التاسع عشر، لم يكن يستمد من الشريعة أساس قيام حكمه، صلح هذا الحاكم أو لم يصلح.

ونحن نتكلم هنا عن أصل الشريعة التى تقوم عليها حكومة الحاكم، وليس عن نجاح هذا الحاكم أو ذلك فى إحسان تطبيقها فى عهده.

فنحن نتكلم هنا عن أصل وجود الشريعة فى المجتمع، كمصدر للشرعية الحاكمة، وليس عن مدى إحسان تطبيقها، لأن الحوار يتعلق هنا بأصل قيامها، ولأننا نواجه نكرانا وجمودا يتعلقان بأصل وجودها التاريخى عبر الزمان.

بماذا نواجه من يقول إن مصر مثلا لم تستقل فى تاريخها قط ؟ نشير له إلى فترات استقلالها، فإدراك المعترض بسوق أمثلة الحكومات الظالمة لها، ويستنكر أن نسمى الاستبداد استقلالا. ويدور المتحاوران فى هذه الدائرة: كلما تحدث أحدهما عن الاستقلال، تحدث الآخر عن الاستبداد. ومن كثرة ما يدور الحديث بهذه الطريقة، يبدأ يستقر فى الأذهان بديلان خاطئان: إما أن الاستقلال لم يتحقق أصلا، وإما أنه صنو الظلم والتخلف.

نكل وغدر أنت بينهما: فاختر وما فيها حظ لمختار ..

وهذا حالنا فى هذا الحوار الدائر فى مصر — منذ عامين ويزيد — عن الشريعة الإسلامية. ونكرر القول بأننا إذا اتبعنا هذا الأسلوب فى الحوار حول الديمقراطية أو

حول الحكومة القومية أو النظام الاشتراكي ، واستخدمنا ما يقوله كل نظام من النظم الوضعية في صاحبه ، ورميتاهم بعضهم ببعض بالطريقة التي يستخدمها منكرو تطبيق الشريعة . إن صنعنا ذلك ، لما بقي من هذه النظم حجر على حجر .

نحن ، يمكن أن نحاكم كل تجربة في تطبيق الشريعة بأصول الشريعة ، كما نحاكم أى تجربة تطبيقية لأى نظام بأسس هذا النظام . وسيكون ذلك حسابا بناء وضروريا ، شريطة أن يرد الحديث فيه بقصد تجاوز النقص والسير في طريق الكمال ، وليس بقصد الإبعاد الكلى . وقد نتفق على تشخيص ما يعانى المريض من مرض . ولكن سيظل الفارق حاسما بين من يبنى بهذا التشخيص إيلال المريض وحياته ، وبين من يبنى من ذلك استفحال مرض موته .

ونحن نلاحظ خلافات واسعة بين التطبيقات الديمقراطية أو الاشتراكية في الدول المختلفة ، كما نلاحظ تحفظات كثيرة على تطبيقاتها جميعا ، مقيسة هذه التطبيقات بالمثل التي تستهدى بها كل لكل منها ، أو مقارنة تطبيقاتها بعضها ببعض . ولكننا لا نجد من مؤيدى هذه النظم من ينكر على أى منها الوصف الذى ارتضته لنفسها ، وأقامت شرعيتها السياسية والاجتماعية على أساسه .

هذا المسلك الذى يبدو طبيعيا غاما لدى الوضعيين تجاه نظمهم ، نراه محدودا منهم على الإسلاميين ، وقد استفحل التكرار ببعض ليشمل تاريخنا كاملا .

سادسا : حقيقة ما أنجزته الدولة العثمانية :

وفى هذه المناسبة ، تُقدّم الدولة العثمانية كمثل لسوء الحكم والفساد والجهل والقساوة ، وأن ذلك كله كان يتخفى تحت راية الشريعة أو الحكم الإسلامى . ونحن لا ندافع عن هذه الدولة ، فقد انتهت بخيرها وشرها ، والحديث عنها لم يعد يشكل موقفا سياسيا ، إنها يتعلق ببيان دروس التاريخ . وليس من الإنصاف تحميل من يدعو لتطبيق الشريعة الآن أوزار هذه الدولة فى عهد انهيارها .

على أنه فى التقويم التاريخى ، ينبغى أن نلاحظ أن هذه الدولة أتت بعد مرحلة الحروب الصليبية ، واستمرت أكثر من خمسة قرون . وكان التهديد الأوروبى يحدق بنا من الشرق بحروبه الصليبية ، ومن الغرب باجتياح الدولة الإسلامية فى الأندلس ، والشروع فى المهبوط جنوبا فى حركة معاكسة لطارق بن زياد وموسى بن نصير . ثم كان تطويق العالم الإسلامى من الجنوب بعد اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح .

وكانت الدولة العثمانية هي من ألغيت عليها التبعية التاريخية لوقف هذه الأخطار على مدى القرون الخمسة ، وقد استطاعت أن تتحول بهذه المنطقة من مواقع الدفاع عن الحوزة - كما كان الشأن أيام الصليبيين - إلى مواقع الهجوم المضاد ، فسقطت القسطنطينية في أيدي المسلمين ، واقتربت جيوش العثمانيين من فيينا مرات . كما ساعدت على وقف احتمالات النزول الأوروبي من الأندلس إلى المغرب والتوجه شرقا من الساحل الإفريقي . هذه وظيفة تاريخية عميقة الخطر .

ولقد تفككت الدولة العثمانية ، وانهارت مناعتها أمام الضربات الأوروبية ، عبر القرن التاسع عشر . ولكن ماذا كان سيكون عليه حال أقطارنا هذه لو تقدم الغزو الأوروبي عن القرن التاسع عشر ثلاثة قرون أو أربعة ؟! ولننظر إلى ما حدث في الأندلس ، وإلى ما حدث على السواحل الإفريقية الغربية ، بل إلى ما حدث في الجزائر في منتصف القرن التاسع عشر . لننظر إلى ذلك ، وننعش خيالنا لتصور ما عسى أن كان يحدث لنا دينا (سواء الإسلام أو مسيحية الشرق) ولغة وحضارة وغيرها .

ومن جهة أخرى ، فإن دولة تقوم بهذه المهام التاريخية وتستمر في الوجود منذ ولدت مع بداية القرن الرابع عشر حتى ألغيت مع الخمس الأول من القرن العشرين ، لا بد أنها كانت بمعايير عصرها على قدر معتبر من الرشد في الإدارة والتنظيم وضبط الأعمال . وذلك لا يتأتى إلا أن يكون المجتمع على المستوى الحضارى والعلمى اللائق . ولا أظن أنه من الإنصاف ، ولا أنه من العلم ، الحكم عليها بمعايير زمان لاحق عليها ، ولا تعميم الحكم عليها وفقا للصورة التى آلت إليها في شيخوختها . وأى دولة لا تشيخ بعد كل هذه القرون الطوال ؟!

إن المطالبة بإعادة كتابة تاريخ المسلمين واجبة من وجهين : الأول ، أننا نعيد كتابة التاريخ على الدوام ، وحركة التاريخ كآى نشاط فكري لا تتوقف ، ومن الخير ألا نتوقف . والثانى ، أن المستشرقين قد أصادوا كتابة تاريخ المسلمين على طريقتهم ، وربطوه برباط التبعية بالتاريخ الأوروبي ، وأودعوه من التحيزات الكثير . وتعلمنا نحن على تلك الأعمال ، وجاريناها بما تضمنت من تقوييات بعضها ظالم متعسف .

والمطلوب الآن ، هو إعادة هذه الإعادة من غير موقع التبعية الفكرية الذى هو حادث .

التاريخ العثماني مثال فذ على ذلك . فقد حُدِّدت نظرنا لهذا التاريخ مراجع الأوروبيين ، واعتمد في استخلاص مادته الأساسية على تقارير قناصل الدول الأوروبية ، ووثائق هذه الدول ، ومذكرات الرحالة الأوروبيين . وهؤلاء جميعا لم يغفروا

لهذه الدولة إسقاطها القسطنطينية وتهديدها أوروبا ، وهم في القرنين التاسع عشر والعشرين كانوا يعدون مع دولهم العدة للإسقاطها وتوزيع أسلابها .

كما أننا نعتمد في تشكيل نظرتنا عن هذه الدولة على ما أثبتته دعة القومية العربية في أرض الشام ، في نهايات القرن الماضي وبدايات هذا القرن . وهي نظرة كانت تستهدف لدى البعض الانسلاخ عن الدولة . وهي لا تركز إلا على مساوئ الشيوخوخة ، ثم تعمم هذه المساوئ على الماضي كله . وهي كذلك تنسب حركة التتريك للدولة العثمانية برغم أنها حركة طبقها رجال الاتحاد والترقى الذين قاموا بانقلاب عام ١٩٠٨ ، وأثاروا النزعة التركية ، واضطهدوا العرب ، وصفوا الدولة العثمانية . فليس من العدل نسبة التتريك إلى العثمانيين . وبعض هؤلاء القوميين كان على اتصال وثيق بالدوائر الفرنسية أو الإنكليزية ، كنجيب عازوري .

وإن حركة إعادة كتابة التاريخ هنا قائمة . دعا إليها - بشكل ما - الأستاذ الدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى في مجلة العربى في إبريل عام ١٩٧٨ ، ومارسها الدكتور عبدالعزيز الشناوى رحمه الله بمؤلفه الضخم ذى الثلاثة المجلدات ، ثم يارسها الآن الدكتور محمد حرب والدكتور عبد اللطيف البحراوى مستندين إلى أرشيفات الدولة ووثائقها وغير ذلك . ونجد في هذه الدراسات نظرة جديدة متوازنة أمينة نفهم منها الكثير . وعندما يذكر أحدنا قوة هذه الدولة في عهد فترتها ، فليس من الإنصاف وصفه بالفاشية وتصويره كمن يصفق للقوة المعتدية الظلمة ، لأننا نتكلم عن هذه القوة بوصفها حامية حافظة للإسلام وجماعته ولشعوب هذه المنطقة ولغتهم وثقافتهم .

سابعاً : هل خابت الشريعة عن الحياة اليومية للناس ؟

إذا كان المقصود من أن الشريعة لم تكن مطبقة ، الإشارة إلى حكومات سلاطين تلك العهود ، وأنهم لم يكونوا يلتزمون بما فرضه الله من عدل وإحسان ، فإن الشريعة ليست نظام حكم فقط . والعلاقات القانونية المستمدة من الشريعة ، والتي كان الفقه الإسلامى يفرع التفاريع على أصولها ، هذه العلاقات تغطى كل أنواع الأنشطة البشرية في المجتمع ، شراء وبيعاً وإيجاراً وهدناً ومضاربة . وهي تنظم المراكز القانونية كافة ، كالملكية والارتفاق والانتفاع وغيرها . وتنظم وسائل عقاب المجرمين والشذاذ بالحدود والقصاص والتعازير . وتنظم علاقات الأسر ودرجات القرابة زواجاً وطلاقاً ونسباً وبنوة ، وما يترتب عليها من آثار كالولاية والميراث والنفقة ، إلى غير ذلك من هذه الأوضاع والعلاقات غير المتناهية في تعددها وتنوعها وتغيرها .

وإذا كان الحاكم قد ابتعد عن التطبيق الأمثل للشرعية، أو أنه غالى في الابتعاد فجاء وجاوز الحريات ولم يراع أحكام الشرع ولا حقوق العباد، فهل هذا يكفي للقول بأن السياسة كانت بعيدة عن الدين؟! وهل السياسة ملك للحاكم وحده؟! أم أن علينا - لتكتمل رؤيتنا - أن ننظر في الحركات السياسية والشعبية والفكرية التي قامت تكافح جور هذا الحاكم، وننظر هل صدرت هذه الحركات من الوعاء الفسح للفكر الإسلامى وفقهه؟ أم أنها صدرت عن معايير للشرعية وأصول للاحتكام وعن نظرة فلسفية مجافية لحكم الشريعة وأصول الدين؟!

إننا هنا لا نتكلم عن سلطان بذاته أو دولة بعينها، ولكننا نتكلم عن مجتمعنا وشعبنا، عن أمتنا عبر مراحل تاريخية طويلة ممتدة. ويلزم أن تكون نظرتنا من الإحاطة والشمول بما تتبين معه حقيقة الأوضاع، فلا ننظر فقط إلى ما يتأيد به الحاكم من شرعية، وإنما ننظر أيضا إلى هذا الوعاء الفسح الذى خرجت منه انتقادات المعارضة ودعوات الثائرين، وأن ننظر إلى تلك المدارس والمذاهب الجمة التى قامت بها الحركات السياسية والاجتماعية. كما ننظر فيمن انتفضوا يذودون عن أوطانهم ضد الغزو الأوروبى على مدى القرن التاسع عشر، كعبد القادر الجزائري والسنوسى والحطابى والأفغانى وغيرهم.

وعلى ذلك، فإن إنكار وجود الشريعة الإسلامية، لا يكفى سنداً له القول بأن الدولة العثمانية كانت ظالمة وأن المالك كانوا فاسدين.

إنما يتعين أن ننظر في الحركات السياسية والفكرية التى ظهرت على عهد هؤلاء.

والشرعية الإسلامية لم تفرض من عل، إنما نمت مع شيوع الإسلام بين الناس وانتشاره في الأصقاع. والفقه الإسلامى تراكمت أحكامه بالصلة المباشرة بين الجمهور والفقهاء: يقصد الناس بمشكلاتهم وأنزعتهم إلى من يتوسمون فيه العلم بأمور دينهم فيفتونهم. وارتبط الفقه على أيدي هؤلاء بالمشكلات العملية، واشتهر بالحس الواقعى، وارتبط بالمقاصد والغايات من جلب المنافع ودفع المضار. ورفض أن يستدرج إلى التهوريات والفروض الصورية التى تمجذب المفكرين المعزولين عن الناس. ونها هذا الفقه أيضا بجدل الفقهاء في المساجد وبفضاء القضاة.

إذا أنكرنا وجود الشريعة بعد الراشدين، فللمره أن يسأل: أى أحكام كانت تطبق على معاملات الناس، على هذا الامتداد الجغرافى، وعبر الأزمان الممتدة؟! هل كان هناك نظام قانونى آخر؟! فإن لم يكن، فماذا كان يحدث عندما يتنازع شخص ولو قدحا من شعير، أو يفتح نافذة على جاره، أو يروى زرعه عبر أرض الغير؟! أى أحكام

كانت تطبق في الزواج والطلاق والميراث؟! وبأى عقوبة يقضى على من سرق أو قتل أو سب ابن سبيل؟! وهذا نظام الوقف ، لا تزال حجج ووثائق له موجودة من أيام الماليك ، من أى شريعة غير فقه الإسلام جاء؟!

إننا نرفع فعلا أن تكون الرغبة في إسقاط الشريعة من الوجود التاريخي للأمة دافعا للبعض إلى الإشارة إلى ما كان في هذه الأعصر الخالية من الدعارة والتبرج والانحلال ، ويستند إلى أخبار وردت في ابن إياس أو الجبرتي أو غيرها .

وباستخدام هذا المنطق ، لن نعدم بعد مائة عام من يجمع أخبار صفحات الحوادث بالصحف اليومية الآن ، ويصور بها المجتمع بأنه غاية في الفوضى والانحلال والشلوذ ، وقتل الأم ابنها وقتل الأب أولاده وقتل الزوجة زوجها ، وهكذا . ويقول : إن القوانين المتحضرة التي وفدت إلى هؤلاء القوم من الغرب لم تطبق . ولعله سيستخلص من ذلك أننا دون مستوى القابلية للتحضر ، حتى لو كان معنا إكسبر الغرب وعقاره ، أو لعله يستخلص أن القوانين كانت وافدة ، لم تصلح لشعب وفي لثراث المقابر . ولكنه في كلا الفرضين سيكون قد أخطأ خطأ منهجيا ؛ فقد عمم حوادث مفردة على مجتمع بأسره ، وجعل الشلوذ المحكى عنه هو القاعدة ، وأهدر العموم لأنه مسكوت عنه في تداول الأخبار . ثم إنه يكون قد استخلص من وجود الجريمة انتفاء القانون ، وهذا ما لم يقل به أحد . فالتعاصر بين الجريمة والقانون قائم على الدوام ، والتعاصر بين الإخلال بالقانون والالتزام به قائم أيضا في كل عصر وصقع . ولو انتفت الجريمة لاختفى القانون ، ولو اختفى الإخلال لما صار للالتزام معنى . إن ما يكون له دلالة هنا بيان معدلات الزيادة والنقصان في أنواع الجرائم المرتكبة والإخلال بالقانون ، وكذلك مدى ازدياد الأنزعة المدنية أو نقصانها ، وهذا ما لم يتعرض له الوصافون لتواريخ مجتمعاتنا بالفجور والدعارة .

ثامنا - كيف نذكر دور فقهاءنا العظام؟!

إننا يمكن أن نزعم أنه ما من أصل تشريعي حديث حصل على رضاء الناس في بلادنا ، وتحاكموا إليه طوعية ، وانتشر بينهم برضايتهم ، مثل ما كان للفقهاء الإسلاميين الأخذ عن الشريعة الإسلامية ، الذي اندمج مع الأعراف والعادات وتربط معها .

إن أحكام الشريعة سرت بين الناس ، حتى صاروا في أقصى النجوع والكفور يتحاكمون إليها في تعاملاتهم بعضهم مع بعض ، ويتراضون على الاحتكام إليها في مجالسهم العرفية . ويكفى أن يعرف من بينهم من له الإمامة بالشريعة من قراءة لبعض

كتبها أو دراسة في بعض معاهدها ، حتى يذهبوا إليه بأنزعتهم ليفصل بينهم حسب حكم الشرع . ويجرى كل ذلك سهلا يسيرا بالرضا المتبادل ، وبخاصة الالتزام لدى الفرد بالانصياع لحكم الشرع ، يجرى دون حاجة لمحاكم وقضاء وإجراءات وسلطة للدولة . وكان هذا مما يخفف الكثير من الأعباء عن المحاكم . وكذلك كان التعليم الإسلامي في أولى حلقاته ، ينشأ في أضييق الوحدات الإقليمية بالتطوع . ولتقارن بين هذا الوضع ، وبين ما نبذل الآن من جهود لإقناع الناس بممارسة الحلول الذاتية لمشكلاتهم فلا تنجح .

وهذه الهيمنة للشرعية الإسلامية لم تكن تجرى في فراغ فكري أو فقهي . فقد كان هناك على الدوام جهود فكرية وفقهية وتعليمية لتواكب العمل وتغذيه . وعلى الرغم من أن كل ما يلاحظ من جمود أو خمود في حركة التجديد الفكري في القرون السابقة على القرن التاسع عشر ، فإن ذلك لا يعنى قط أن كان « عالما العربى والإسلامى خرابا يبابا » .

وأيا كان ما يتحمل العثمانيون والمهاليك من أوزار ، فهل يجوز لنا أن ننسى أنه في تلك القرون ظهر شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية وتلميذه ابن كثير ، كما ظهر ابن الصلاح والعز بن عبد السلام وابن دقيق العيد ؟ ومع كل ما كان في هذه العصور من مساوئ ، فنحن نستبعد أن يظهر أمثال هؤلاء في أرض يباب وخراب . والأقرب للمنطق ولطبائع الأشياء وأحوال العمران أن يظهرُوا - إن ظهوروا - وسط بيئة مواتية وحركة حية للفكر والمعرفة ، لا سيما أن بعضا من هؤلاء شكل مدرسة في الفقه لم ينقض تأثيرها عبر عديد من الأجيال . ومع جيل ابن تيمية ، ظهر شمس الدين زكريا الأنصارى ذو الشهرة والمنزلة بين فقهاء الشافعية . وهو مع محافظته لا يتصور ظهور مثله من أرض خراب .

وفيا بوصف بقرون الظلام ، وجدنا الجهد التجميعى الضخم الذى قام به علماء الخنفة في الهند ، بتشجيع من الملك عالمكير شاه في القرن السابع عشر . وجدنا علماء كبارا ظهوروا في أواخر الدولة العثمانية ، وقاموا بجهود تجميعية مهمة في فروع الفقه . وفي القرن الماضى مثلاً ، ظهر ابن عابدين في دمشق وكتاب المجلة في إستامبول وغيرهم . ونحن نورد هنا الأمثلة مما يشار إليه على أنه من عصور الخراب واليباب . وهؤلاء الفقهاء ، وجدنا شيوخنا المجددين في الفقه الإسلامى في القرن العشرين يكترون من الرجوع إليهم ، والامستناد عليهم ، كالشيخ على الحفيف والشيخ خلاف والشيخ أبى زهرة ، رحمهم الله .

إن من أسباب الخطأ في تحليلية هذه الأمور، أن كتاب اليوم قد اعتادوا — عند نظرهم في مثل هذه القضايا — أن يتجهوا إلى أنشطة الدولة والسلطة المركزية . ولذلك ، يقيسون وجود الشريعة بمقياس وحيد يتعلق بسلوك الحاكم ومدى التزامه بالجادة وأخذ نفسه بالعدل والإحسان . وهم يضمرون بذلك نظرة لا تفرق بين المجتمع والدولة ، وهذه النظرة غير دقيقة ؛ فلم تكن السلطة المركزية في ذلك الزمان بمثل قوتها الآن ، ولا كانت بمثل هيمنتها الراهنة وسيطرتها على كل مرافق الحياة والبشر وعلى كل معاملات الأفراد ، وقد تم لها هذا الجبروت والطغيان مع إقصاء أحكام الشريعة الإسلامية ، وتصفية المؤسسات الاجتماعية التقليدية ذات التميز النسبي في إدارة شئونها ، كتنقابات الحرف والطرق والقرى والأسر والعشائر حيثما وجدت . وحل محل ذلك كله قوانين وضعية فرضت من عل ، ومؤسسات اجتماعية جديدة متصلة الحلقات بالحاكم ونخب الحكماء أكثر من اتصالها بالجهالير في القاعدة .

ولذلك ، فنحن عندما نبحث عن الشريعة لا ينبغي أن نفتش عنها في دوايب الحكام وحدها ، ولكن يجب أن ننشدها في الأزقة والحواري والنجوع والندساكر والحصى والواحات .

تاسعا : وكيف ننكر دور المجددين والمجاهدين ؟!

وإذا كنا ننظر في أمر الشريعة الإسلامية ووجودها ، وفي أمر صلة الدين بالسياسة ، فهل يمكن أن نتجاهل أو نتغافل عن ظهور الحركة السلفية لمحمد بن عبد الوهاب في نجد والجزيرة العربية ، وحركة محمد بن علي السنوسي في صحراء إفريقيا الكبرى من ليبيا والجزائر ، وحركة محمد أحمد المهدي في السودان ؟! وهي كلها حركات ثورية إصلاحية تجديدية كبرى ؟ كانت هكذا فكرا وفقها وسياسة ، وجمعت الجميع وحشدت الحشود وعبأت القوى ، منذ أواسط القرن الثامن عشر في تلك الأيام التي توصف بالانحطاط ، وظهرت بيادة فكرية وعقائدية إسلامية ، ليس فيها أثر يذكر لرسول الحضارة والمدنية الوافدة من الغرب .

تلك ملاحظات عنت لي حول موضوع غياب الشريعة الإسلامية أو حضورها وتاريخ امتنا بعد عهد الراشدين . ونسأل الله لهذه الأمة العافية .

حول تطبيق الشرعة الإسلامية

مقدمة :

أشكر للأستاذ الدكتور (.....) التعقيب المهم، الذى أعده تعليقا على مقالين كنت نشرتهما عن مدى قيام الشرعة كشرعة، حاكمة فى التاريخ الإسلامى . وأنا أحمد له اعتناؤه بتلخيص وجهة نظرى، وأحمد له أنه نقل الحوار خطوة فى طريق الفهم المتبادل، وأبعدنا - مشكورا - عن تلك المنطقة « البور » التى يدور فيها النقاش حول : هل وجدت الشرعة فى حياة المسلمين أم لم توجد؟ وأبعدنا عن « الطريق الإعلامى » الذى أثر استخدام أدوات التحبيب والتغييض . وقد تكلم عن شروط التطبيق وبمجال تأثير التاريخ فى أحكام الشرعة . وهنا يكون للمحاور خصوصية فيها إخال . هداه الله وهدانا إلى ما فيه الخير لأمتنا .

أولا :

يذكر الدكتور (.....) أنه لا تلازم بين تطبيق نظام قانونى فى الماضى وبين صلاحيته للتطبيق فى زمان آخر . ولذلك، فهو يعيب على المتحاورين الحديث عن تطبيق الشرعة فى الماضى، كسند للمطالبة بتطبيقها فى الحاضر .

والحاصل - فى ظنى - أن الحوار حول تطبيق الشرعة فى الحاضر، قد استطرد إلى الحديث عن مدى تطبيقها فى الماضى، بسبب أن المعطلين لتطبيقها فى الحاضر استندوا فى موقفهم إلى هذه الدعوى العجيبة، وهى أن الشرعة لم تطبق منذ عهد الراشدين . ولم يذُر بخلدى أن يصل الأمر « بالمعطلة » إلى إنكار الماضى بهذه الجسارة، حتى ووجهت

(*) نشرت فى صحيفة «الشعب» فى ٢٠ من أكتوبر، سنة ١٩٨٧م . ردًا على تعليق نشره أحد أساتذة القانون على مقالى السابق بالصحيفة ذاتها . ولم أجز لنفسى نشر اسمه لأن تعقيبه ليس وارداً بالمتن .

به في إحدى الندوات منذ ثلاث سنوات . ولم أتخيل أن يكون لهذا الإنكار رواج ، حتى وجدته يتكرر على أقلام كتاب وصحفيين ، وحتى وجدته من بعض دعاوى المتطرفين أيضا . فالإنكار لم يقم لدى المطالبين بالشرعية ، بقدر ما قام لدى « المعطلة » ولدى الغلاة .

ومن جهة ثانية ، فإن للمعطلة وجه حجة في هذا الإنكار ، لأن الزعم بعدم انطباقها بضعة عشر قرنا ، وعدم انطباقها في التاريخ كله إلا خمسين سنة ، يجعل « الواقع التاريخي » في صنفهم ، ويظهر أن دعاوى المطالبين بها لا تخلو من حماقة أو ريبة ؛ إذ كيف يصح في الأذهان أن نعيد للحياة ما لم يصلح للحياة إلا نصف قرن من التاريخ كله ؟ وكيف نعيد ما غبر وانقطع وباد بضعة عشر قرنا ؟ ثم إن المثبتين للشرعية يقولون إنها كانت قائمة على الشرعية في مجتمعاتنا طوال القرون الماضية ، وإنها بقيت حتى خلعت خلعا في القرن التاسع عشر بعد أن دهمنا من الغزوات ما نعرف .

لا شك في أن للواقع التاريخي حججته ، ولا يجوز التهوين من قيمة هذه الحجة إذا كانت فسدت في أيدي أصحابها . ومن جهة أخرى ، فإن الواقع التاريخي هو جزء من واقعنا الحاضر ، من حيث إنه يمثل شعاعا في وعينا بالذات الحضارية ، وبالحضارة المميزة لنا كأمة وجماعة سياسية وحضارية . ولا يرضينا بطبيعة الحال أن يقطع من تراثنا عنصر هو من أقوى وأفضل ما عايشناه في تاريخنا ، وكان تفاعلنا معه من أزهي ما تبدت فيه العقيدة الإسلامية والعربية ، ألا وهو الفقه الإسلامي الأخذ من الشريعة الإسلامية .

وقد أسعدني قول الأستاذ المعقب إن الشريعة لم تكن مطبقة « بحسم وصرامة وبلا استثناء طوال عصور ازدهارها » ، لأنه يعني عدم اعتراضه على أنها كانت تطبق ، ولو بغير حسم ، ولو بغير صرامة ، ولو في بعض عصور ازدهارها . وإن كنت وددت أن يكون إقراره بوجودها التاريخي يرد بتعبير إيجابي تفيد دالة ظاهرة ، وليس « بمفهوم المخالفة » كما شاء أن يعبر .

ثانياً :

كنت قد ميزت بين مرحلة التشريع في زمن الرسالة والراشدين ، وبين مراحل التطبيق فيما تلا ذلك من أزمان . ويعترض الأستاذ المعقب بأنه كان في المرحلة الأولى تطبيق ، وفيها ما يخضع للتاريخ وأحواله ؛ فهي لم تكن تشريعا صرفا . كما يذكر أن المراحل التالية تضمنت تشريعا ، فلم تكن « تطبيقا » صرفا .

خلاصة القول أنه يقول : إن صيغتي التشريع والتطبيق متداخلتان في الزمان وفي ظروف الأحوال ، وإن في التشريع تطبيقاً وفي التطبيق تشريعاً . وقد واجهنا هذا الاعتراض عند الحديث عن الموروث والوافد للتمييز بين السيات المميزة لأوضاعنا الفكرية والعقدية والحضارية ، فأتى الاعتراض على ذلك بأن في الموروث وأفاذا وفي الوافد موروثاً ، وهما متداخلان .

وأنا أعرف أن التداخل قائم بين الظواهر المختلفة ، وأن من يطالع أول المقالين اللذين يعقب عليهما يتأكد أن فترة التشريع تضمنت ما لا يعتبر قرآناً ولا سنة من أقوال وأفعال الرسول والصحابة . كما أنني لا أغفل عما كتبه أستاذنا الفاضل د . عبد الحميد متولى ، ولا عما أفتى به شيخ الإسلام الإمام محمود شلتوت ، ولا عما تعلمناه عن شيخنا الأستاذ عبد الوهاب خلاف ، ولا أجد فيها قلت ما يتعارض مع أقوالهم . وإذا كان هذا قولى ، فهل وجد الأستاذ المعقب فيه ما يدعوه إلى تذكيرى بكل ما ذكرنى به مشكوراً ؟ وهل وجد فيما قلت أننى أحتاج إلى من يذكرنى بأن وقائع المرحلة الأولى لم تكن كلها أحكاماً تشريعية ؟

على أى حال ، فحتى في هذه النقطة لا يكاد الخلاف يظهر بين المقال والمعقب ؛ فلعننا نتفق في أن وقائع المرحلة الأولى لم تكن كلها أحكاماً تشريعية منزلة قرآناً وسنة . إنها وجه الخلاف يترأى في العبارة التى أكمل بها المعقب حديثه . قال : « بل برز فيها جانب ، للتاريخ - لنسبته - الدخّل كل الدخّل فيه » . وقد لا نختلف في فهم هذه العبارة من أن ثمة جانباً من الأحكام يخضع للنسبة التاريخية . إنما ما أخشاه أن المعقب لم يحدد أو لم يهتم بتحديد « دائرة » ما يخضع للنسبة التاريخية في مواجهتها لما يعلو على تلك النسبة . وتركنا نفهم أن ثمة ما لا يخضع لهذه النسبة بطريق مفهوم المخالفة . وللكاتب أن يختار ما يشاء من أساليب التعبير عن فكرته . ولكن الأستاذ المعقب أعرف منى بأن مفهوم المخالفة هذا أضعف أنواع الاستدلال ، لأنه يحدد المعنى بطريق الاستبعاد ، أى بطريق تحديد غيره ، ولأنه قول صامت ، أى أنه معنى يستفاد من سكوت ، ولذلك يبقى المعنى غير محدد إلا بما تحدد به غيره ، ويبقى ضعيفاً يتلاشى مع أول تعبير مختلف .

الخلاف قد لا يترأى هنا بينى وبين المعقب ، ولكنه بين موقفين فكريين . أحدهما ، يعنى ببيان أن ثمة أحكاماً - لا تخضع للنسبة التاريخية - يفترض وجودها وجوداً مهميناً على الشرعية في المجتمع ، ويرى ضرورة إضاحتها ، لا لأنها تشكل الأصول المرجعية

لنظام البشر فقط ، ولكن لأن هناك من عوادي الزمان الحاضر ما يتهدد وجودها . والموقف الثاني ، يوجه عنايته في الأساس إلى بيان أهمية الظرف التاريخي في بناء الأحكام ، بحسبان ما تفرضه متغيرات الحياة على فقه النصوص من أحوال ، وهو يرى ضرورة إيضاح هذا المعنى لئلا يكون في ثبات النص تجميد له وللمجتمع الحاضر على حال من أحوال الماضي . ويمكن أن يجري حوار مثمر بين هذين الموقفين ، فكلاهما يقف على ثغر من ثغور النشاط الوطني والإسلامي .

على أن ثمة موقفاً آخر نرى وجبا ألا يلتبس في الموقف السابق . فالبعض يرى أن الأحكام ككل الأحكام ، والنظم ككل النظم ، والأفكار ككل الأفكار ، خاضعة للنسبية التاريخية ، إذ وجدت كلها في زمان ومكان وتتحدد بهما ، وتخضع لهما ، وتنتهي بانتهائهما ، وأنها تخضع دائماً للمراحل الكبرى لتاريخ البشرية كقانون حتمي للتغير ، وأن كل شيء مؤقت طارئ وحديث ، وهو موقف من التاريخ والمجتمع يصدر عن موقف فلسفي يتعلق بأصالة المادة و«حادثة» الروح . هذا موقف يعارضه موقف إيباني يقوم على الاعتقاد بالغيب وبالرسالات ، وأن ثمة أحكاماً يخضع لها البشر لها وضع سرمدى غير تاريخي ، يعلو على أوضاع الزمان والمكان وعلمهما . والأمر هنا لا يتعلق بالأصالة والتجديد ، ولكنه يتعلق بالموقف الفلسفي في المثالية والمادية . والمهم ، عندما نتحدث في أمر الشريعة ، ألا تختلط الأمور . فللحديث عن الأصالة والتجديد أوضاع فكرية وأدوات جدل تختلف تماماً عن الحديث في الموقف الفلسفي الآخر . وقد قصدت بهذا الإيضاح أن نحرر المسائل من اللبس والغموض ، عندما نتحدث عن « العامل التاريخي » وأثره في بناء الأحكام . فليس من الصواب أن يعارض الموقف الفلسفي بموقف اجتماعي .

ونحن لا نجادل في أن من الأحكام ما يخضع للزمان والمكان . ولكننا نطمح في تحديد تلك الدائرة من الأحكام التي تعلق على اختلافات الزمان والمكان . وأكاد أقول إن التنبيه إلى أثر الزمان والمكان في تعيين الأحكام أمر يعترف به حتى المحافظون ، وذلك متى تحدثت دائرة الأحكام المنزلة ولم تسرب النسبية التاريخية إلى النصوص المنزلة .

لذلك ، كان جهدي أن أقيم من هذه النقطة معيار الفصل بين مرحلة « التشريع » وباقي المراحل « التطبيق » ، أي تحديد الفصل بين ما هو « نص منزل » وبين ما هو تاريخ من التاريخ .

ثالثاً :

يعترض المعقب على « الفصل » الصارم بين مراحل التشريع والتطبيق ، ويرى أن

ناسا كثيرين ينصرفون عن الاهتمام بالشروط التاريخية لتطبيق الأحكام . وهو يقصد بذلك الشروط الاجتماعية العامة كشرط توافر الكفاية من الرزق لتوقيع حد السرقة ، وهو يعتبرها شروطا تاريخية لأنها تتغير بتغير الأزمان .

ولا أظن أن عباراتي كانت تتضمن فصلا صارما ؛ فالفصل ليس صارما ، ولكن الارتباط أيضا ليس ملزما . وما يسميه سيادته شروطا تاريخية أو اجتماعية ، هي مما عرفه الفقه الإسلامي من قبل ، وذلك إن كان قصده في حدود ما أوضح من الأمثلة . وهو يقول إن مرحلة التشريع « لم تكن بعيدة تماما عن التاريخ » .

وأنا أخشى من التأكيد الذي تفيدته هذه العبارة « المنفية » . هل يقصد أن المرحلة التي نزلت فيها الرسالة ليست بعيدة « كلها » عن التاريخ ، بمعنى أن بعضها يخضع للتاريخ ؟ أم أنها ليست بعيدة « تماما » عن التاريخ ، بمعنى أن التاريخ يتغلغل فيها عامة ؟ نحن نقبل المعنى الأول ، ونخشى مما قد توحىه العبارة حسب المعنى الثاني ، لما قد يرد إلى ذهن بعض القراء من لحوق نسبية التاريخ بأحكام ثابتة منزلة . والمعقب في هذا يلغز ولا يبين ، ويورد المشابه من الأقوال .

لأننى أحلل عبارة وردت في سياق يتعين أن نوليها اهتماما جادا وهادئا ، إذا أردنا أن يكون حوارنا ثمرة بيان وجوه الاتفاق وتعيين نقاط الخلاف ، بغير شطط وبغير إضمار . وأكرر أن الأمر والحوار هنا لا يتعلقان بخلاف بينى وبين المعقب . ولكنه خلاف عميق بين تيار فكرى وتيار آخر . ونحن نعلم أن مقتضى المذهب ليس بمذهب ، ولكننا نستعطف في البيان وفقا لمقتضى النظر لتوغل بقدر الإمكان إلى حدود فكر القارئين .

وأساس النظر عندي ، أن ثمة أصولا وإطارا مرجعيا أرى وجوب الحفاظ عليها ، وهى - إن نظرنا إليها على المستوى الفلسفى - وجدناها ذات أساس إيمانى ، وإذا نظرنا إليها - على المستوى الاجتماعى والحضارى - وجدناها قوائم ارتكاز تتجمع عليها وجوه إدراك الهوية والشعور بالانتماء لدى الجماعة ، حتى إن تعددت الأديان فيها .

واستطرادا في الحديث ، أقول : إن واحدا من المشكلات الأساسية التى يتجها مفهوم المراحل التاريخية التى تشمل تاريخ البشرية جمعاء ، أنها تختصر الملامح الحضارية لكل جماعة عاشت بمفاهيم وقيم وأسس ولغة حضارية ، هى قوام تشكل الجماعة بأصفيها وتاريخها وحاضرها ، وهى ما يشكل خاصة « الأنا » لديها . وإن تجريد مراحل التاريخ البشرى من تلك الخصائص الحضارية المميزة لكل من الشعوب يطمس ذاتية هذه الشعوب ويفتح الطريق لحضارة الغرب الغالبة التى تفد بحسبانها تقدما

وعصرية وحدائية، وبحسبان تاريخ الغرب هو معيار التاريخ البشرى كله، وبحسبان أن حاضره هو مستقبلنا، وأن واقعه هو مدينتنا الفاضلة .

رابعاً :

يذكر الأستاذ المعقب أن مراحل التطبيق لم تكن تطبيقاً فقط، بل شملت تشريعاً وتأصيلاً. وقول المعقب سليم لا أعارضه فيه، إذا نظرنا للتشريع بالمعنى الوضعي للكلمة، بحسبان أن التشريع هو أهم مصادر القواعد القانونية في الفقه العلماني المعاصر. والقاعدة القانونية هنا، هي ما اتسم بالعموم والتجريد من الأحكام. وهذا المنطق فإن جهود فقهاء الإسلام في العصور التالية على التنزيل، أي عصور «التطبيق». تضمنت بطبيعة الحال عدداً ضخماً من القواعد القانونية التي تتسم بالعموم والتجريد.

ونحن نعلم أنه في ظل القانون الوضعي وفقهه، ثمة تداخل بين التشريع والتطبيق يعرفه رجال القانون. وهو تداخل تتدرج به القواعد القانونية من مدارج العموم إلى الخصوص، وذلك بمراعاة مراتب العموم والتجريد، وبمراعاة الأدوات التي تصدر بها القواعد القانونية.

فالقانون تشريع، ولكنه - في بعض الحالات، وبمعنى من المعاني - قد يعتبر تطبيقاً لقواعد قانونية أهم وردت بالدستور. واللوائح التنفيذية تعتبر من بعض وجوهاً تطبيقاً لقواعد أعم وردت بالقانون. . . وهكذا. بل إن أحكام المحاكم بصورتها التطبيقية الخاصة، قد تتضمن مبادئ عامة، ولها باستقرارها قوة امتثال وهيمنة، لا سيما إن كانت من جهات قضائية عليا، ومن ثم تعتبر في بعض حالاتها ذات صبغة تشريعية.

وبهذا التصور، فإن اجتهادات فقهاء الإسلام وقضاة الشريعة - فيما أسميته مراحل التطبيق - تتضمن تشريعاً. والمعقب مصيب بهذا المعنى. ولكنني عندما تكلمت عن مرحلة التشريع الإسلامي ومراحل تطبيقه، لم أكن أتحدث في إطار المعنى الوضعي السابق، فقد كان هي أن أورد الفرق الأساسي بين المرحلة التي تنزلت فيها أحكام الإسلام بوصفها المصدر الرئيس للشرعية والاحتكام، وبوصفها الإطار المرجعي الثابت غير المتغير لكل ما عداها، وبين المراحل التي توالفت فيها جهود فقهاء الإسلام في العصور التالية على التنزيل، أي عصور التطبيق. فأحكام مرحلة التنزيل، إنها هي أحكام منزلة غير تاريخية تعلو على الزمان والمكان وتحكمها، وهي مصدر الشرعية القانونية والنظامية، وهي المسلمة الأولى في هيكل البناء التشريعي والشرعي. وهي

تستمد وضعها المهيمن، لا من التاريخ ولا من القانون الطبيعي ولا من أى فلسفة تاريخية أو وضعية، ولكنها تستمد من البناء العقدي ومن النظرة الإيبانية.

وإن كل نظام تشريعى تتسلسل جذوعه وجذوره حتى تصل إلى أسس عامة ومسلّمات وإطار مرجعى شرعى. وهذه الأسس والمسلّمات تستمد شرعيتها من خارج الإطار التشريعى، أى من المجال الفلسفى. وأسس التشريع الإسلامى، تستمد فى النهاية من الأساس العقدي الخاص بالغيب والإيمان بالربوبية وبالرسالة المحمدية. كما أنها تستمد من أساس تاريخى حضارى يرد مما جرت به حياة الأمة بضعة عشر قرنا، واستقر فى وعيها وكيانها الجمعى من قيم ومثل تثبتت وتأصلت وصارت مصدرا للشرعية لديها، فضلا عن كونها واحدة من الركائز التى يقوم عليها الكيان الجمعى للأمة والشعور بالانتماء المشترك لدى الجماعة، وفضلا عن كونها من أركان البناء الحضارى الذى تكونت به الذات التاريخية للأمة.

وبهذا، فإن التفرقة التى كنت أجريها بين مرحلة التشريع ومراحل التطبيق، إنما جاءت فى مجال بيان الأصل الثابت المرجوع إليه، ولم تكن فى مجال التعريف المدرسى بالقاعدة القانونية. وكنت أحاول به التفرقة بين ما هو ثابت لا يتغير وبين ما هو متغير وتاريخى.

وإن خلافا الأساسى هنا مع ما توحى به عبارات التعقيب، أنها تطمس الفوارق والفواصل المميزة بين الثابت غير التاريخى، وبين المتغير التاريخى.

ولست أنفق مع ما توحى به بعض عبارات التعقيب من امتداد الصبغة التاريخية امتدادا شائعا متغلغلا غير محدد ولا محدود إزاء الأحكام عامة - ومنها الأحكام المنزلة - وتداخل هذه الصبغة عبر مراحل التشريع والتطبيق، دون اهتمام ببذل الجهد للتمييز بين الثوابت والثوابت.

وأنا لم أقل إن الجهد الفقهى هو مجرد تطبيق لى للتشريع الإلهى، ولم أسبغ عليه قدسية النصوص المنزلة. لذلك، فاجأنى أن يعترض المعقب على بنى قول لم أقله. وإذا كان هذا من آفات فكر عدد من المفكرين المسلمين المعاصرين، كما قال، فأرجو أن يوافقنى الأستاذ المعقب على قيام آفة أخرى تتعلق بهذا الجهد الدؤوب الذى يقوم به بعض المفكرين المسلمين المعاصرين، عندما يسقطون تقدمهم لأراء فقهية قديمة على الأصل المرجعى الثابت فى القرآن والسنة، ويمدون بردة التاريخ إلى مجال النصوص المنزلة، ويحاولون أن يشيعوا مفهوما بأن الشريعة وأسسها هى محض أحكام أفرزتها تجربة تاريخية منذ ألف وأربعمائة عام.

خامساً :

فهمت من حديث الأستاذ المعقب أن هناك من ينكرون دور العقل في بناء حضارة الإسلام ، وأن هؤلاء المنكرين لدور العقل يؤكدون على دور الشريعة كأساس لهذه الحضارة . ولا أظن أحداً حتى من غلاة المحافظين أنكر دور العقل ، وإن لفظي «المعقول والمنقول» يجريان مجرى الاقتران على ألسنة الأزهريين من قديم . وما زلت أتصور أنني لست بحاجة لأن أبرئ نفسي من تهمة إنكار العقل ، ولا أظن أحداً ينكر ما حض عليه « النقل » من إعمال العقل . وغالب الخلاف القائم الآن ليس بين النقل والعقل ، ولكنه بين « العقل والعقل » ، أو هو خلاف بين « نقل ونقل » . وذلك ، أن المخالفين ينقلون من حضارة الغرب ما لم يعملوا فيه عقولهم إعمالاً كافياً يلائم أوضاع بيئتنا .

وإذا كان الأستاذ المعقب قد أوجب علينا أن ننظر للتداخل بين مرحلة التشريع ومراحل التطبيق ، فهو الآن يوجب علينا العكس ، وهو الفصل بين « العقل والنقل » . أفلا نقول له على طريقته : إن في المنقول معقولا ، وإن في المعقول منقولا ؟! وقد فصل سيادته بين العقل والنقل : كما لو كانا ضدّين لا يجتمعان ولا يرتفعان . وإذا كان العقل والنقل مقترنين ، سواء فيما انحدر إلينا من تراث أو ما وفد إلينا من الغرب ، فليس من الإنصاف تسمية ما عقلناه في تراثنا « نقلا » ، وتسمية ما نقلناه عن الغرب « عقلا » .

وهنا ، كنت أود ألا يتحرك الحوار فجأة من النقيض إلى النقيض ، لتتحول العناصر المجتمعة إلى بدائل متنافية . وكنت أود أن نبتعد عن التراشق بالنبال ، وألا يدور الحديث حول أننا نتصور أن تقدّم مجتمعتنا المعاصر «رهن فقط بالأیدی» ، ولا أظن الغلاة أنفسهم يقولون بهذه ال « فقط » ، ولا أدري أهو يدخلني في القائلين بهذه ال « فقط » ، لأن حوارهم معي ؟ أم تركها يفهمها من يشاء من القراء بغير تبعة على الكاتب ؟ على أي حال ، لا أظن أن قضية تحمل بهذه النزعة الخطائية المثيرة . وكنت أود أن يدور حوار الأستاذ المعقب مع من يقول إن الشريعة أصم كثيرا من الحدود ومن الربا والحجاب ، وإنها شريعة عامة ، وإنها ركن ركين في أي بناء يقوم بالنهضة والاستقلال والوحدة دون أن تكون وحدها مدار ذلك كله ، وإنها ركن في تاريخ وحضارة ، وركيزة في هوية وإنهاء ، ومادة في قوة تماسك الجماعة .

إن دراسة الظروف الاجتماعية والتاريخية لانتشار تطبيق الشريعة ولقوة المجتمعات الإسلامية حيناً وضعفها حيناً ، أمر نعتز بأهميته وفائدته . ولكن ، هل يغيب عن البال أننا لم نبرح مرحلة المطالبة بالإقرار بأصل وجودها وشرعيتها ، لأن هذا الإقرار نفسه

متهم، والأصل منكور مجحود، لدى الطرف الآخر من الحوار، ويرغم نص الدستور على اعتبارها مصدر التشريع؟ وهل يرى المعطلون بقاءها منكورة حتى تدرس الظروف الاجتماعية والتاريخية التي أسستها ثم أضعفتها؟

قد يقول قائل إن هذا أمر طبيعي، فلا ننفذ أمراً إلا بعد دراسته. ولكن، هل تصح دعوى الداعي إلى تعطيل المطالبة بالاستقلال، حتى ندرس أسباب انتكاس أحمد عرابي سنة ١٨٨٢؟ أقصد أن أقول إنه في المسائل الخاصة بالانتهاء وبعناصر الوجود الجمعي، نحن لا نشترط.

الدراسة علينا فرض والإحسان فرض، ولكننا نفعل ذلك ونحن ممثلون لواجب الانتهاء والهوية، باعتبار أن الانتهاء والهوية مضروبان علينا بحكم اللزوم، فلا نختار بينهما وبين غيرها، ولا نشترط على انتائنا الشروط. وإننا إذا التزمنا الشروط للاعتراف بأصل انتائنا، فإننا نكون قد أخضعنا هذا الانتهاء للاختيار. نكون قد ألحقناه بنا بدلاً من أن نلتحق نحن به. نكون قد حكمنا عليه بدل أن نحكم به. نحن لا نختار مصريتنا ولا عروبتنا ولا نختار أسس جماعتنا. وفي الشريعة عنصر انتهاء بحسبانها من مقومات الوجود الجمعي، سواء بحكم المكون الحضاري والتاريخي لنا عرباً ومصريين، أو بحكم المكون الديني الإيماني لنا كمسلمين.

وبعد أن وافق المعقب على وجود الشريعة بعد عهد الراشدين، أبدى ميلاً للحفاظ على هذه الموافقة، وقد أبدى هذا التحفظ بأسلوب أكثر إمعاناً في التعبير المنفي؛ إذ قال إنه لا يصح القول بأن الشريعة كانت غائبة لمجرد خروج المحكومين عليها. ثم قال إن هذا الذي لا يصح « لا يصح » إذا كان إعلان الخروج عن الشريعة صادراً من الحاكم. ولا أظن أن حاكماً قبل القرن العشرين أصدر إعلاناً بالخروج عن الشريعة، ومن صنع ذلك بعد هذا التاريخ هو من ناقش اليوم صناعته، فلا يحتج به علينا. ولعل المعقب يقصد أن ثمة من خالف الشريعة من الحكام السابقين. وهذه النقطة هي ما تعرضت له في مقالتي بما لا داعي معه للتكرار. على أنني في هذا الصدد أود أن أسأل الأستاذ المعقب عن قوله في مبادئ الثورة الفرنسية وما عرفناه، بله عهود روبسبير ونابلليون ولويس الثامن عشر ونابلليون الثالث على مدى أربعة أخماس القرن. هل ينكرون على الثورة الفرنسية دعوتها إلى الديمقراطية بسبب هذه التجارب التاريخية؟! أم نعترف بها وبما قدمت برغم نسبية التطبيق؟! ١

سادساً :

أما عن الدولة العثمانية ، فلا أظن أن حديثنا عنها مما يثير الحساسية كما يذكر المعقب . وما كتبه عنها في مقال ، لم يرد إلا تعليقاً على اتهامات مطلقة وجهت إليها ، فقصدت أن أضرب بها مثلاً لخطأ هذه الأحكام المطلقة ، وللمعنى الحقيقي لإعادة كتابة التاريخ . وقدمت لذلك بأن الحديث عن هذه الدولة هو حديث في التاريخ ولا ينبغي أن يثير جدلاً سياسياً ، إنها هو تاريخ تستخلص منه العبرة . وأشارت إلى نقاط محددة ، وهى أنها دافعت عن ديار الإسلام قروناً ، وأن الفساد المطلق الذى تصور به ما كان يقيها ستة قرون ، وأن غالب مصادر التاريخ التى بين أيدينا كانت منحازة ضدها ، وأن ثمة مؤرخين الآن يعيدون دراستها بمصادر أوسع ويتوازن أدق .

وقد كتب المعقب في هذا الأمر ، فأطال وأطرب ، كما لو كان أصل خلافنا حولها . ومع ذلك لم أجده فيما أطال الحديث عنه نقض واحدة من الملاحظات التى كنت ذكرتها . وهو تكلم في نقاط أخرى لا أجدها تتعارض مع ما كنت كتبه ، وقد لا أخالفه في عديد منها . وأعيد القول بأننا في هذا الموضوع وما يمثله ، لا ندافع ولا نهجم ، ولكننا نبحث ، ولا نكره ولا نحب ، ولكننا نستفيد الدرس . الدولة العثمانية ليست مجال معركة فكرية . ولذلك ، فإننى عازم على وقف الحديث في هذه النقطة .

ولكننى أشير إلى ملاحظتين : الأولى ، أن خلو سجلات المحكمة الشرعية من ذكر لقضاء الحدود أمر تتفاوت في دلالة العقول ، وهو لا يفيد باللزوم انتقاصاً من أصل قيام الشريعة الإسلامية ، ولم يقل أحد في الماضى ولا في الحاضر إن مدى تطبيق الشريعة يقاس بعدد من قطعت أيديهم .

ولا يقاس مدى احترام القانون ونفاذه في أى بلد بعدد المحكوم عليهم بالحبس والإعدام ، وإلا كانت الدول الأوروبية أقل البلاد احتراماً للقانون . والمعروف أن أحكام الحدود في التاريخ الإسلامى كانت قليلة ، وأن الأثر الرادع يفوق ما عدها منها ، حتى في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم .

والملاحظة الثانية ، أن إنكار قيام الشريعة كمصدر للشرعية على هذا المدى المتطاوّل من الزمن الذى يقاس بالقرون ، لا تقوم معه حجة مستدّمة لصالح دعاء النظم الوضعية ، فإن قصارى إنكارهم وجود الشريعة في الماضى أن نظم الماضى كانت وضعية ، وبنجاحهم في إثبات ذلك يكون ما يصورونه من فساد تلك النظم الغابرة ، مما يسئ إلى النظم الوضعية بعمامة ، ويحمل عليها أوزار الماضى ، ويبرئ ساحة الشريعة من هذه الأوزار ، وتصير أحكام الشريعة المطلوب تطبيقها الآن هى بديلاً مثاليّاً لم يجرب

بعد في التطبيق الماضي . وإذا كانت عبارات المعقب توحى أن الدولة العثمانية لم تكن تطبق الشريعة ، فأنصور أنه يكون بذلك ساق حجة ضد منكرى الشريعة ؛ إذ فك التلازم الذى يصورونه ويوجدون به بين حكم الإسلام وبين الدولة العثمانية ، ليضربوا الإسلام بمقتل هذه الدولة ، ويجرحوه بها يسفونها به .

وليتدبر الأستاذ المعقب أن نفى الإسلامية عن سائر نظم ما بعد الراشدين وعهودهم ، أمر يوافقه فيه الغلاة من الحركة الإسلامية . ليتدبر في هذا الاستقطاب الحاد الذى تحدته فكرة واحدة . فيضرب بها الاعتدال ، ولا يبقى إلا غلاة على الطرفين ، معطلون للشريعة يعثرونها ابنة تاريخ غبر ، يقفون في جانب قصى ، ومكفرون للمجتمع يقفون في جانب قصى آخر .

سابعاً :

لا أتفق مع ما يذكره الأستاذ المعقب من أن علاقات القانون العام التى تقوم بين الأفراد والدولة وبين مؤسسات الدولة بعضها وبعض ، « كانت بعيدة تماماً عن مجال الشريعة الإسلامية » ، وإن كنت أسلم بأنها لم تول اهتماماً كبيراً من فقهاء المسلمين ، وأسلم بأن الأمر يحتاج إلى مزيد من الدراسات الواعية لآليات عمل الدولة في المراحل المختلفة ، ودراسة فقه الأحكام السلطانية . كما أتصور أن هناك استحضاراً عاماً وتقبلاً للكثير من نماذج التنظيمات التى تولدت في الحضارات الأخرى والحضارة الغربية المعاصرة ، وأنه يمكن ضمها في إطار كليات الشريعة وسيادتها .

وقد فرق المعقب بين إعلان الدولة تطبيق الشريعة ، وبين التزامها الفعلى . والفرق قائم أقر به . ولكن هناك فرقاً آخر لم أر المعقب اعتنى به أى عناية ، وهو الفرق بين من يعلن الخروج عن الشريعة وإزاحتها عن مجال الشريعة المهيمنة في المجتمع ونشاط الدولة ، وبين من يقر بحاكميتها وسيادتها وإن خالفها . هذا فرق هام جداً لا أظن أن علم الاجتماع القانونى يسقطه من حسابه ، وهو في الفقه الإسلامى يباثل الفرق بين المنكر والعاصى ، أى بين من يقول بعدم تحريم الخمر أصلاً ومن يقول بتحريمها وإن شربها . الأول ، يعتبر منكراً لما يعرف من الدين بالضرورة ، ولا يعترف بأصل الشريعة القائمة . والثانى ، لا يعتبر من الخارجين على الملة ، وإن وجب عقابه وردعه .

ثم يميز بين القانون الرسمى والقانون الشعبى الواقعى . وهو يتبع بالأول عن الشريعة فلا يجعله حكراً عليها ، ويسلم بوجودها في الثانى ، أو « لا يرفض هذا القول

في عمومها»، ثم يشك في أن « الأمة » التي تطبق هذا القانون الإسلامي كانت تعلق « الدولة » التي لا تطبقه، لأن الأمة في قوله إن علت على الدولة لكانت بلورت « نظرية » مماثلة لنظرية القانون الطبيعي في أوروبا إبان عصر نهضة « البرجوازية ». وأنا لم أفهم هذا التعليل برغم أنني دقت فيه كثيرا . هل يمكن أن نجزم بأن أمرا لم يحدث عندنا، لأنه لو كان حدث لنتج عنه ما حدث في أوروبا؟ هل بلغت حتمية الامتثال للتجربة الأوروبية هذا الحد من التطابق الآلي؟ وإذا كانت الأمة التي تطبق القانون الإسلامي تعلق الدولة التي لا تطبقه تماما، فمن المنطقي أن يتبلور فكر الثورات والمقاومة في صيغ إسلامية . ومن المنطقي أن يتعد عن المنزع العلماني مثلا . وهذا ما حدث في الحركات الثورية والفكرية الكبرى التي عرفناها منذ ابن تيمية وبخاصة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .

ومن جهة أخرى، فإن حكام اليوم في النظم العلمانية القائمة، سلاطنتهم نراه أوسع وأنفذ وأوغل في حياة الناس من حكام الأمس . وإنسان اليوم لا يستطيع أن يمارس حياته اليومية إلا وفق مجموعة ضخمة من القواعد والعلاقات التي تقيم الدولة طرفا فيها، والتي تستنها مؤسسات الحكم . وهذا أثر من آثار النظم الوضعية في مجتمعاتنا، لأن القانون الوضعي صار صنوا لقانون الحاكم، ولأن النظم الوضعية حطمت الكثير من المؤسسات الاجتماعية التقليدية التي كانت ذات قدرة على التسيير الذاتي . وكل ذلك على خلاف ما كان عليه مجتمع الأمس بالنسبة لاتساع نطاق النشاط « الأهلي » غير الحكومي وامتداده في المؤسسات الفكرية والتعليمية والقانونية والاقتصادية . وهذا أمر نفعنا فيه بعلمه وذكائه أستاذنا الدكتور توفيق الشاوي، فيما كتب بصحيفة الشعب في الشهر الماضي . ولذلك، فلا أتفق مع الأستاذ المعقب في غلبة قانون الحاكم على قانون « الأمة » قديما، وإن كنت لا أقره أيضا في مدى ابتعاد الحاكم قديما عن الشرعية الإسلامية .

ثامنا :

نقل الأستاذ المعقب عن بحث آخر أن فتوى كانت صدرت في الدولة العثمانية تحجيز التعامل بالربا فيما لا يزيد على ١٥ ٪ . ولم أتبين دلالة ذلك فيما نحن كلانا يجادل فيه . والربا موضوع لبحث فقهي خاص، واختلاف الرأي فيه لا يعني بالضرورة إهدار الشرعية الإسلامية . ونحن نرى الآن من يفتي بأن بعض أنواع شهادات الاستثمار لا

يعتبر صكوكا ربوية . وقد نختلف أو نتفق مع القائلين بذلك ، ولكن الكلام هنا كلام في الفروع وليس في أصل انطباق الشريعة ، متى كانت الآراء المتعارضة تستند إلى أصول الشريعة .

فإذا كان الأستاذ المعقب يريد أن يستدل من هذه الفتوى على أن الشريعة لم تكن مطبقة ، فهذا يلزمه أن يطالع الفتوى لنرى وجه اتكائها على أصول الشريعة أو استنادها إلى مستند وضعى غير شرعى . وإذا سألتني سائل عما إذا كنت أعُدّ أى قول « شرعيا » متى ادعى استناده إلى بعض الأسانيد الشرعية ، أقول لا بطبيعة الحال . ولكن الحديث يجري على مستويين : الأول ، إقرار أصل قيام المبدأ والتسليم به . ثم يرد المستوى الثانى ، وهو الاجتهاد والإحسان فى تطبيق المبدأ بما يحقق أمثل الصور التطبيقية له ، الكافلة باستقلال الجماعة وأمنها ونهضتها .

وقد نجد فى تحریم الربا والالتزام بهذا التحريم وجوها لمناهضة قوى البغى العالمية ومؤسساتها الاقتصادية . ولكن شريطة ألا يكون منع الربا هو أول الحلال وآخره . شريطة أن يكون منع الربا هو أول الحلال فقط . أما آخر الحلال ، فهو فى نوع الأنشطة الاقتصادية المنتجة غير الطفيلية التى تبنى اقتصادا مستقلا ناهضا يجرى الجماعة من التبعية للقوى الكبرى ، ويقرر الإرادة السياسية للدولة من كل ما يضغط عليها ضد التحقيق الأمثل لصالح جماعتها . ولن يقوم أول الحلال بغير آخره ، فحق الجماعة حق الله .

الحمد لله

شمولية الشريعة الإسلامية «عناصر الثبات والتغير»

(١)

عندما نتكلم عن الشريعة الإسلامية وصلاحتها للزمان والمكان ، يتعين علينا أن نميز بين أمرين : أولهما ، الشريعة الإسلامية ، وثانيهما ، الفقه الإسلامي .

والشريعة الإسلامية ، هي الأحكام المنزلة من الله سبحانه على نبيه محمد بن عبدالله ، والتي وردت في القرآن الكريم وفي السنة الصحيحة . والقرآن هو كلام الله المنزل على نبيه محمد ، ﷺ ، والذي يضمه المصحف من سورة الفاتحة إلى سورة الناس ، والذي انتقل إلينا بالتواتر جيلا بعد جيل محفوظا من أى تغيير أو تعديل مصداق قوله تعالى ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ . والسنة هي كل قول أو فعل أو تقرير ورد عن رسول الله ، ﷺ ، وكان مقصودا به التشريع والاقتداء .

والقرآن كله ثابت ثبوتا يقينيا لا يأتيه الشك أبدا . والسنة ، منها ما هو ثابت ثبوتا يقينيا لورودها إلينا بالتواتر ، مثل شعائر الصلاة وعدد ركعات كل منها . ومنها ما ثبت بالظن الراجح ، أى ثبوتها أقل درجة من ثبوت القرآن والسنة المتواترة . ونصوص القرآن والسنة بعضها قطعى الدلالة لا يرد الخلاف بين العقول حول الحكم المقصود من النص ، مثل نصيب الزوجة من ميراث زوجها ، وبعضها ظنى الدلالة ، أى يمكن أن تتباين العقول في إدراك معانيه .

وأحكام القرآن والسنة لها وضع آلمى ، وهى لا يطرأ عليها تغيير ولا تبديل . وهذه الأحكام هي المقصودة بالشريعة الإسلامية ، وهى تشمل جملة ما يتضمنه الإسلام من أصول حاكمة للعقيدة الإسلامية ، وللعبادات ، وللمعاملات البشر .

(*) شمولية الشريعة الإسلامية «عناصر الثبات والتغير» . نشرت في مجلة الحق ، التى يصدرها اتحاد المحامين العرب . ثم نشرت في مجلة منبر الحوار في ربيع سنة ١٩٨٩ ، السنة الرابعة . العدد ١٣ . بيروت .

والفقه الإسلامى ، هو اجتهادات البشر فى إدراك أحكام الشريعة ، وفى استخلاص المعانى المقصودة ، ووصل تلك الأحكام بأحوال البشر فى كل بيئة ؛ أى هو اجتهادات العلماء فى إدراك معانى النصوص ، والتفريع على الأصول العامة الواردة بالقرآن والسنة ، وتطبيق النصوص الثابتة التى لا تتغير على أحوال البشر المتنوعة ووقائعهم المتغيرة مع تغير الأزمان والأمصار . وهذه الاجتهادات ذات وضع بشرى تحتل الخطأ وتحتمل التغير والتنوع مع اختلاف البيئات والأحوال . وهى كلها تتعلق بتفاصيل الأحكام وبفروع المسائل .

هذا فارق نظرى يتعين أن نلاحظه بدقة عند نظرنا فى الأحكام ، وعندما نتدبر عنصر الثبات فيها ، ووجوه التغير والاختلاف .

فالشريعة ثابتة ، وهى ذات وضع إلهى ، وأحكامها ونصوصها ليست تاريخية ؛ بمعنى ، أنها ليست نتاج تاريخ الإنسان ، وأنها ليست من الأحداث التى ترد إلى أسباب حادثة وتتغير بتغير أحوال البشر عبر مراحل التاريخ . والفقه من حيث إنه اجتهاد الفقهاء والمفكرين يمكن أن يرد عليه التنوع والتغير بتغير الزمان والمكان . فهو ذو وضع تاريخى واجتماعى ، كما يرد عليه احتمال الخطأ بحسبانه من جهد البشر .



(٢)

إذا نظرنا إلى عهود الإسلام فى تاريخنا ، منذ بعث النبى بالرسالة حتى يومنا هذا ، نجد أن هناك عهدًا ليس كالعهود ، وهو يتميز عنها تميزاً جوهرياً ، وذلك هو عهد الرسالة وما تلاه فى زمان الراشدين . تلك الفترة التى لا تتجاوز نصف القرن بكثير .

الفارق الأساسى بين عهد الصدر الأول وهذا وبين ما تلاه من عهود ، يتعلق بأن العهد الأول هو عهد « الشريعة » ، أى عهد تأصيل الشريعة ، بينما أن كل ما تلا ذلك من عهود فهى عهد « تطبيق الشريعة » أى عهود الفقه .

العهد الأول ، هو الذى يتضمن فى الزمان المدة التى نزلت فيها الرسالة السبائية ، قرآناً وسنة ، وهى مدة حياة الرسول بما شرع ورسن ، وهى كذلك مدة العمل الأول للمصحابة ، الذين نقلوا لنا بأعمالهم وأقوالهم ما أخذوه عن النبى عليه الصلاة والسلام .

هذا العهد ، هو الرعاء الزمنى الذى نزلت فيه أصول الدين ، واستخلصت فيه أحكامه . فهى فترة التنزيل بالنسبة للقرآن ، وفترة صدور السنة عن النبى . ثم هى أيضاً الفترة التى جمع فيها القرآن وحفظ . وهى كذلك الفترة التى تشكلت فيها الحلقة الأولى

من حلقات الأسانيد بالنسبة للسنة النبوية ؛ لأن السنة المرفوعة كلها تتصل بالنبي عن طريق الصحابة ، وغالب أحاديث السنة ظهر في هذه الفترة أو في الأعوام القليلة التالية لها . ومن ثم ، فهي تشكل الحلقة الأولى المهمة في سلسلة ما انتقل إلينا بالرواية والتدوين من أحكام الشريعة .

وهذا العهد نفسه ، هو عهد أعمال الخلفاء الراشدين ، وهم ومن حولهم كانوا من صحابة الرسول المبشرين ، وفيهم المبشرون بالجنة ، وعهدهم قريب من عهد الرسول وحياته . لذلك ، كانت أعمالهم أقرب إلى ما نسميه اليوم « بالسوابق التشريعية » ؛ لأن من أعمالهم ما كانت دلالة تتجاوز حدود الدلالة التطبيقية ، وتعلو بالفعل المؤدى إلى مستوى أنه دليل على قيام حكم تشريعي .

ونحن نعلم أن الشريعة الإسلامية ، مصدرها الأصليان هما القرآن والسنة ، ولها مصادر فرعية أخرى . وأول هذه المصادر الفرعية : الإجماع . وأقوى الإجماع ، هو إجماع الصحابة ، بمعنى أنه إذا اتفق الصحابة على حكم في مسألة ، ولم يظهر معارض فيهم لهذا الحكم ، فإنه يصير في قوة الحكم الشرعي . ولهذا المصدر أهميته ، وخاصة في موضوع الإمامة ونظام الحكم . وإجماع الصحابة إذ ينعقد ، فإننا نعتقد في هذه الفترة وما تلاها من أعوام قليلة ، ويكون للعمل الذي يجمعون عليه قوة السابقة التشريعية .

لذلك ، فإن هذا العهد لا ترد أهميته من كونه تجربة تاريخية ، ولكن أهميته ترد من قيمته التشريعية الأصولية . وإن مقتضى النظرة الإيمانية ، أن ما نستخلصه من هذه الفترة من أصول ، إنما يتعلق بما يعتبر لدينا نصوصاً وأحكاماً ذات دوام ، وتعلو على نطاق الزمان والمكان . وشأنها في ذلك شأن سوابق التشريع . والمقصود بالسوابق التشريعية ، أن هناك تصرفاً أو قراراً أو إجراء ما ، أو حكماً يصدر من محكمة . إن أمراً من هذا إذا حدث في واقعة معينة ، فنحن نستخلص من حدوث هذا التصرف أو القرار حكماً عاماً يعلو على ملاسبات تلك الواقعة ، ويصير له قوته الملزمة على الوقائع التي تحدث بعد ذلك وتتوافر فيها الأوصاف ذاتها .

مثال ذلك ، عندما لم يوقع عمر في عام المجاعة حد السرقة ، واستخلص الفقه من هذا التصرف أن من شروط توقيع حد السرقة أن يكون المجتمع قد كفل للناس ضروراتهم . وكذلك اجتماع الصحابة بالسقيفة فور وفاة الرسول ، استخلص الفقه منه وجوب قيام الحكومة في الشريعة الإسلامية .

هناك بطبيعة الحال جانب تاريخي في هذا العهد ، أى جانب لا يتعلق بالتشريع ولا بالشريعة الإسلامية أو ناصيل أحكامها ، وهو كل ما كان يصدر عن رسول الله بموجب

صفته البشرية من حيث إنه إنسان يحيا حياة الناس ، ومن حيث إنه يجتهد برأيه فيما يعرض عليه من أمور . فكان يجتهد ، ثم يعدل إلى الصواب إن تبين الصواب في غير ما اختار أولا . أى في كل ما ليس مقصودا به التشريع والاقتداء من أعماله صلى الله عليه وسلم . وكذلك اجتهادات الصحابة ومعايشهم ، مما لا يظهر معه دليل أنهم إنما يتبعون سنة عن الرسول ، أو يصدرون عن سنة الإسلام . والمقصود أن هذا العهد يضم فيها يضم « الوعاء الزمني » لرسالة الإسلام ، وأن ما به من نقاء وصفاء إنما يرد من هذا الوضع ، ومن أنه كان « وعاء » النصوص . والنص دائما « مثال » يستمد مثاليته من ذاته وليس من غيره ؛ فهو قائد وليس مقودا ، وهو حاكم وليس محكوما .

أما ما بعد ذلك من عهود وأزمان ، فهي تاريخ من التاريخ ، وما حدث فيها من تجارب هي من تجارب المجتمعات والبشر ، وناسها وعلمائها هم رجال من الرجال ، في كل أحوالهم وأوضاعهم . نحن ندرسهم ونأخذ منهم العبرة ونسترشد بها قالوا وفعلوا ، ولكننا نأخذ من أقوالهم وأفعالهم ونترك ، حسبما يترأى لنا وجه الصواب ووجه المصلحة . وكل إنتاج هذه العهود ، هو ما ينسب للفقه وليس للشريعة . ولنا أن ندرس اجتهاداتهم من حيث ما استدلوا به من البراهين والأدلة ، ومن حيث ما طبقوه بمراعاة مصالح الناس في أوقاتهم . ولنا أن نقارن ذلك كله بأحوالنا الآن . وذلك في إطار ما تفرضه أصول الدين وأحكام الشريعة من ضوابط وحدود ، سواء لفهم النصوص والاستدلال منها ، أو مراعاة مصالح الإسلام والمسلمين ، وذلك بغير التزام منا بوجوب اتباعهم .



(٣)

لكي نفهم القدرة الهائلة التي للشريعة الإسلامية على التجدد في فروعها مع المحافظة على أصولها ، يمكن أن ننصور حركة سريان الشريعة الإسلامية على مدى القرن الهجري الأول .

إن المصدرين الرئيسيين للشريعة - وهما القرآن والسنة - قد صدرا في مجتمع الحرمين مكة والمدينة ، وهما بأرض الحجاز في أرض العرب . ثم مع الفتوحات الإسلامية ودخول الشعوب الأخرى في الإسلام ، لم تمض بضع عشرات من السنين حتى انتشر الإسلام ، وانطبقت معه الشريعة الإسلامية في رقعة جغرافية تمتد من الهند شرقا حتى الأندلس غربا ، ومن الجزيرة العربية جنوبا حتى بحر قزوين شمالا . وهي بيئات جد متنوعة

ومختلفة في لغاتها وتاريخها وعوائد أهلها وأعرافهم . وفيهم مجتمعات تجارية . وفيهم مسيحيون من أهل الكتاب . وفيهم يهود كتابيون أيضا . وفيهم وثنيون . وفيهم ديانات مختلطة . وفيهم أجواء باردة ، وأجواء حارة . . . إلخ .

هذا التنوع الهائل في كل ظرف وفي كل عنصر من عناصر البيئة الجغرافية التاريخية الاجتماعية السياسية ، بذات الشريعة الإسلامية تنطبق فيها كلها وتحكم كل أوضاع الناس ، عقيدة وعبادة ومعاملات . واستطاع الفقهاء في فترة وجيزة أن يلائموا بين الأحكام الكلية للشريعة وبين أوضاع تلك البيئات جميعها ، مع المحافظة على أصول الشريعة واحدة ثابتة ، راسخة الجذور متنوعة الفروع .

هذا الاختبار التاريخي الواقعي للشريعة الإسلامية ، يظهر مدى قدرتها على تمثل أوضاع البيئات المختلفة ، ومدى مرونتها في التصدي لكل هذه الظروف والأحوال المتغيرة مع محافظتها على الأصول ثابتة مكنية غير مختلف عليها . هذه القدرة الهائلة على الوحدة مع التنوع ، لم تكن مسبقة في التاريخ ، ولا أظن أنها تكررت بعد ذلك .

فأما ما سبقها ، فنحن نعرف كيف انقسمت المسيحية كعقيدة وككنيسة ، بعد أن امتدت شمالا حتى بلاد الروم وجنوبا حتى شمال إفريقيا ، وكيف كان الانقسام العقدي يصل إلى حد التكفير والاضطهاد وسفك الدماء . وأما ما تلا الإسلام ، فنحن نعرف ماذا جرى في ماضيينا القريب من انقسام البلدان التي تدين بالشوعية انقساما صار به كل منها (وبخاصة الاتحاد السوفيتي والصين) ينكر على صاحبه وصف الماركسية . وهو نوع من التكفير المتبادل . وليس هذا بسبب مهارة فقهاء المسلمين ، فليس فقهاء المسيحية أو فقهاء الماركسية أقل مهارة ، ولكن السبب يرجع إلى ما تضمنته شريعة الإسلام المحفوظة المنزلة من قدرة فريدة على المحافظة على ذلك التوازن الدقيق بين الوحدة والتنوع ، وبين المحافظة والتجدد .

ويسهل أن نقول إن ذلك كان بسبب أنها صيغت على أساس « إجمال ما يتغير من الأحكام وتفصيل ما لا يتغير » . ولكن يبقى الإعجاز في هذا الضبط الدقيق في التمييز بين ما يتغير وما لا يتغير من أحوال الأفراد والجماعات ، وهذا الضبط الدقيق لحدود ما يجمل من الأحكام وما يفصل منها ، وهذه المعرفة الناصعة لما هو ثابت من أحوال البشر وما هو متغير مع تغير ظروف البيئة .

قد يقال إن ثمة فُرْقًا نشأت ، وحروبا وصراعات سياسية قامت . وهذا صحيح . ولكن لم يحدث بحمد الله أن انقسمت الجماعة انقساما يؤدي إلى تكفير كل قسم للآخر . وما حدث من ذلك كان من جماعات محدودة انسلخت دون أن تصدع الجماعة ، فهي لا

يعول عليها من حيث الحجم ، أو من حيث الزمن الذى بقى فيه الخلاف . أما ما بقى من خلافات ، فهى إلى التنوع أقرب منها إلى الانقسامات .

ومن جهة أخرى ، فإن العلاقات القانونية المستمدة من الشريعة الإسلامية تغطى كل أنواع الأنشطة البشرية في المجتمع ، من المعاملات المالية والبيع والإيجار والرهن والمضاربة ، إلى المراكز القانونية كالملكية وحقوق الانتفاع ، إلى وسائل عقاب المجرمين والشذاذ في المجتمع بالحدود والقصاص والتعازير ، إلى علاقات الأسرة ودرجات القرابة مثل الزواج والطلاق والنسب والبنوة ، وما يترتب على ذلك من آثار كالإيراث والنفقة ، وذلك كله فضلا عن أحكام العبادات مثل قواعد الصلاة والصيام وأحكام الزكاة ، وكل ذلك بما لا يكاد يقع تحت حصر .

في هذا المجال العريض المتنوع ، لم تفرض الشريعة من عل ، إنها نمت مع شيوع الإسلام بين الناس وانتشاره في الأصقاع والأمصار . ونحن نتذكر أن الخليفة العباس رغب في أن يفرض على الناس كتاب « الموطأ » الذى ألفه الإمام مالك وأودعه ثمرة فكره وعلمه ، فعارضه الإمام مالك نفسه . ولم يفرض على الناس حكم فقهى في تلك الفترة التى نيا فيها الفقه ، وازدهرت مدارسه ومذاهبه .

وكانت أحكام الفقه الإسلامى تتراكم بالصلة المباشرة التى تنشأ بين الناس وبين الفقهاء . يجلس الفقهاء في المساجد ، يدرسون لتلاميذهم ، ويتناظرون فيما يجد من بحوث . ويقصد إلى هؤلاء الناس بمشكلاتهم وأنزعتهم . لذلك ارتبط الفقه على أبهى الفقهاء بالمشكلات العملية ، واشتهر بالحس الواقعى ، وارتبط بالمقاصد والغايات من جلب المنافع ودفع المضار .

بهذه الروح ، نيا الفقه الإسلامى وتفرعت عليه التفاريع بما يحقق مقاصد الشريعة من الحفاظ على الأحكام الشرعية العامة ويرعى مصالح العباد ويشيع العدل بين الناس . وهى نشأة ونمو استقلا عن أجهزة الدولة ووجهات نظر الحاكمين . وإن من وقائع أئمة المذاهب وغيرهم ما يؤكد مدى استقلال هؤلاء عن الولاة والسلطين في ذلك الوقت الذى نيا فيه الفقه ووسخت مناهجه ودونت أحكامه .

وإذا كانت فترات ركود . جاءت بعد ذلك ، عانى منها الفقه والفقهاء من تسلط الحاكمين خلالها ، فقد بقيت الشريعة بصيغتها الفريدة في ثبات أصولها مع تنوع أحكامها التفصيلية ، وبقيت مناهج الفقه في تخريج الأحكام الفرعية من أدلتها الكلية . بقى ذلك كله سليما يمثل الرصيد العظيم لشريعة الإسلام وفقهها .



متى صارت لدينا القدرة على التمييز بين ما هو ثابت ، أى يشكل وضعاً إلمياً - وهى النصوص والأحكام المنزلة قرأنا ومنه - وبين ما هو متغير واجتماعى وتاريخى من اجتماعات الفقهاء ، فإننا نستطيع بذلك أن ندرك كيف نحفظ أصول الشريعة ، وفى الوقت نفسه نعمل عقولنا فى المجال الفسيح المتاح للاجتهاد فى هذه الأحكام بما يحفظ الشريعة ، ويرعى مصالح العباد ، وبما يشيع العدل .

وفى هذا المجال الاجتهادى الأخير ، المجال الاجتماعى التاريخى فى الفكر الإسلامى وفقهه ، ينبغى ربط الحلول الفكرية الفقهية بوظائفها الاجتماعية ، التى تعنى الربط بينها وبين مقاصد الشرع الإسلامى فى حفظ الدين وجماعة المسلمين وحفظ العقول والأعراض والأموال . وتجربى هذه المحافظة بمراعاة ملاءمة تطبيق الأحكام لأوضاع المجتمع وظروف العمران .

إن لكل حكم دينى أثرًا فى التاريخ والمجتمع ، ويمكن أن يتأثر بعمل التاريخ وبتفاعلات المجتمع . والعقيدة نفسها يمكن أن تتأثر قوتها فى قلوب الرجال ونفوسهم بالسياسات التى تتبع فى المجتمع ، وبأوضاع الحياة المضروبة على الناس ، فتقوى أو تضعف فى نفوس المؤمنين بها ، وتنتشر أو تقتصر . ونحن يجب أن نتعامل مع تلك الأسباب . وإن إدراكنا لها ، هو ما ييسر علينا معالجة تلك الأوضاع المعالجة المحافظة للدين والجماعة والداعمة لها .

إن محاولة إضعاف الإسلام فى نفوس المسلمين ، خلال القرن الماضى ، لم تتخذ شكل محاربة الإسلام من حيث هو عقيدة ، ولا اتخذت شكل الهجوم الصريح عليه من حيث هو نظام للحياة ، ولم تكن هذه الأساليب مما تنتج بها تلك المحاولات ، لأنها كانت ستثير لدى المسلم دوافع التجمع والمقاومة .

إنما كان الأسلوب الأكثر نجاحاً ، هو تغيير الأوضاع الاجتماعية وأنماط العلاقات بين الناس ، بطريقة تجعلها قائمة على تعارض مع تصورات الشريعة الإسلامية وأحكامها ، وتغيير سلوك الناس وعادات العيش وأساليب الحياة اليومية ، بما يقيم التعارض بين هذه الأساليب وأحكام الشريعة . وقد جرى هذا الأسلوب ، لا بطريق الإقناع وتبادل الرأى ، ولكنه جرى فى الأساس بالترويج والدعاية والإغراء ، وإثارة نزاع التقليد والمحاكاة . وذلك فى أساليب المأكول والمشرب والملبس والمسكن وعادات المعيشة .

ولما استتبقت قاعدة اجتماعية من هذه العادات والأساليب ونماذج السلوك ، بدأ يظهر

التعارض بينها وبين فقه الشريعة وفكرها . وبدأ الفقه الإسلامى يحاصر بين بدلين : إما أن يعترف بهذه الأساليب والأوضاع - حتى ولو كان ذلك على حساب الشريعة وأصولها العامة - وإما أن يتهم بالجمود والعجز عن ملاحقة الواقع و«التطور» . ولفظ التطور لفظ لا يدل على مجرد الحركة والتغير، ولكنه يوحي بأن الحركة والتغير يجريان للأحسن والأرقى فى مدارج الارتقاء وال عمران البشرى والحضارى .

ومناط الحكم على الفقه بالتجدد ، لا يتأتى من قدرته على ملاحقة مثل تلك المظاهر، ولا يتأتى أيضا من قدرته على مخالفة أصول الشريعة الإسلامية العامة التى أتت بها أحكام القرآن والسنة . ولكن مناط التجديد الفقهى ، يتأتى من قدرة الفقه على أن يستجيب للتحديات التى يفرضها الواقع والتاريخ - فى زمان ومكان معينين - على الجماعة الإسلامية ، وأن تكون هذه الاستجابة بما يحفظ مصالح الإسلام والمسلمين .

ولذلك ، فإن علينا واجبين . الأول ، هو أن نحفظ للشريعة الإسلامية - كأصول عامة - سيادتها وفاعليتها على أوضاعنا الاجتماعية ونظم الحياة ، مدركين أن الشريعة تتحول إلى الاضمحلال ، وأن العقيدة قد تتحول إلى الضعف ، إذا قامت الأوضاع الاجتماعية على تعارض وتناقض مع هذه الأحكام والأصول . وعلى سبيل المثال ، فإن استبقاء النظام الربوى فى التعامل الاقتصادى للمؤسسات المالية وفى التنظيم القانونى للمعاملات ، يقيم هذا التناقض الذى لا ينحل إلا بإضعاف أسس الشريعة الإسلامية .

لذلك ، يتعين أن نكون متنبهين للمقتضيات الاجتماعية التى يحسن الاستمسك بها ، دعما للفاعلية الاجتماعية للأحكام المنزلة . فمثلا ، قد يكون نظام الميراث والزواج وحقوق الزوجة ذا فاعلية اجتماعية أعظم وأثبت مع نظام الأسرة الكبيرة الممتدة . لذلك ، يحسن الحظ على الحفاظ على الأسرة الممتدة ، ودعم العلاقات الاجتماعية بين أعضائها . ومثل آخر عن حقوق الشفعة والجوار وعن الشيوخ ، فهى تفيد بمقتضاها الاجتماعي دعم الأواصر ورباط الإنتاج بين الوحدات الاجتماعية المحلية ، سواء فى الحى أو القرية . ثم هناك المسجد ، كمؤسسة اجتماعية حية ، يحسن ألا يقتصر دوره على الصلاة فقط ، ويحسن أن تلحق به وتتفرع عنه مجموعة الأنشطة الاجتماعية المحلية .

وثانى هذين الواجبين ، يتعلق بالمجال الذى يعمل فيه الفقه ، وهو مجال الاجتهاد فى إدراك معنى الأحكام مطبقة على الواقع المعيش . وهنا ، فإننا إزاء اجتهادات الفقهاء المسلمين فى العصور السابقة ، يحسن أن ندرك الأوضاع الاجتماعية والتاريخية التى لا يستلزم الاجتهاد الفقهى فى أى من فروع المسائل والأحكام التفصيلية ، لأن ذلك يفيدنا فى إدراك الدلالة الواقعية للحكم المقضى به أو الرأى المفتى به .

ومن ناحية أخرى، فيحسن بالفقه الإسلامى المعاصر أن يدرك وجوه التحدى الواقعى التى تواجه المجتمع الذى نعيش فيه، وأن يعمل اجتهاداته الفقهية بما يحقق الاستجابة لهذه التحديات على النحو الذى يحقق وجوه النفع لدينه وأمنه، وأن يربط بين الحلول الفكرية والفقهية وبين الوظائف الاجتماعية التى ترتب عليها.

والمهم فى ذلك كله، أن تتكون لدينا ملكة تركيب الواقع الاجتماعى وفقا للأحكام المنزلة، وأن يكون الواقع على اتساق وانسجام مع هذه الأحكام المنزلة، وأن تتكون لدينا أيضا ملكة الإفصاح فى الاجتهادات الفقهية لما يطرأ من تغيير فى تركيب الواقع الاجتماعى، وفقا لوجوه الاستجابة للتحديات المطروحة على الجماعة فى كل ظرف خاص.

وهذا، يجرى التوظيف والتطابق بين الواقع الاجتماعى ومؤسساته وعلاقاته ونماذج سلوكه، وبين الأحكام والأفكار، ويجرى الدمج بين علم الدين وعلم الدنيا، ويرتبط العمل والعبادة.



(٥)

إذا أردنا أن نجمل مجالات الثبات والتغير فى الأحكام الشرعية، أى مجالات التغير والإفصاح التى يجد الفقيه نفسه إزاءها، فإنه يمكن بيان ذلك فيما يلى :

من الثوابت التى لا تتغير، ما يعتبر حدودا من الأحكام الشرعية، كعدد مرات الطلاق وأنصبة الورثة فى التركة والعقوبات المنصوص عليها كحد الجلد مثلا.

ومن الثوابت أيضا، سائر الفروض الواجبة، ومنها العبادات. فالصلاة والصوم والزكاة والحج، كل ذلك لا يتغير. والجهاد فرض على المسلمين لا يتغير. وكذلك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وما يتعلق ببر الوالدين ووصل الأرحام والحكم بالعدل.

ومن هذه الثوابت أيضا، جميع المحرمات، كالشرك والقتل والسرقة والربا وشرب الخمر والزنا وقصف المحصنات وشهادة الزور.

أما ما يتفصح فيه المجال أمام الفقيه، فهو يتعلق بمنطقتين أساسيتين. الأولى، هى: المنطقة التى تبتعد عن الحدود والفروض والمحرمات، وهى منطقة واسعة أعمل فيها الفقيه أدوات للاستنباط كثيرة ومتعددة، وسلك عديدا من المناهج والطرق لاستخلاص الحكم الشرعى الذى ينطبق على كل حالة خاصة. وفى هذه

المنطقة، غالب الخلافات التي قامت بين الفقهاء والآراء المختلفة، وذلك بسبب يرجع إلى اختلافهم في مناهج استنباط الأحكام والاستدلال عليها. كما أنها هي المنطقة التي يرد الخلاف فيها، بسبب يرجع إلى ظروف الزمان والمكان بالنسبة لانطباق أى من الأحكام الفرعية المعنية.

وكانت أدوات استنباط الأحكام والاستدلال عليها، هي ما يعرف بكونه المصادر الفرعية أو الثانوية للتشريع الإسلامى التي ترد بعد القرآن والسنة، ومنها: القياس والامتنعسان والمصلحة المرسلّة والاستصحاب وسد الذرائع وفتح الذرائع واعتبار العرف. وليس ثمة وجه الآن للتفصيل في هذا المجال. إنما المقصود هو بيان أن هذه المنطقة، وإن انفسح فيها مجال الاجتهاد أمام الفقيه، فقد كان نشاطه فيها مرتبطاً بأصول الشريعة الإسلامية، ومرتبطة بمناهج للتفسير تضبط هذا النشاط.

وقد اختلف الفقهاء في اعتماد كل منهم لأى من هذه المصادر. فمنهم من اعتمد القياس، ومنهم من لم يعتمد. ومنهم من أجاز الاستعسان، ومنهم من لم يجزه. ولكن كانت لكل منهم أدواته المعتمدة في استخلاص الأحكام على وجه يستجيب لتطلبات الأوضاع المتغيرة.

والمنطقة الثانية، هي منطقة النصوص المتشابهة؛ إذ ترد النصوص مصوغة بألفاظها وعباراتها على نحو يحتمل أكثر من معنى، ويسع أكثر من رأى. ويضرب الشيخ يوسف القرضاوى مثلاً لهذا النوع من الأحكام المتشابهة بما اختلف فيه الفقهاء بالنظر إلى وسائل استغلال الأرض. فمن الفقهاء من أباح المؤاجرة ومنع المزارعة، ومنهم من منع المؤاجرة وأباح المزارعة، ومنهم من أباح الأمرين. وكل ذلك تنسج له نصوص الأحكام، وكل ذلك ينسج به مجال اختيار الحكم الذى يستجيب أكثر من غيره لضرورات الواقع المعيش في أى ظرف، وفي أى قطر.

واتساع الحكم على هذا النحو: إما أن يكون مصدره اختلافاً في فهم المعنى اللغوى للفظ المستخدم أو العبارة المستعملة، أو يكون اختلافاً في فهم المعنى الاصطلاحى أو المجازى لهذا اللفظ أو العبارة. وإما أن يتج عن إعمال عدد من النصوص بعضها مع بعض، وما قد ينشأ عن التنسيق بينها من اختلاف في فهم الحصيلة النهائية التي تسفر عن الحكم المقصود.

وفي كتاب أعلام الموقعين لابن قيم الجوزية، أثبت الإمام ابن القيم في صدر الجزء الثالث فصلاً عن تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال، وذكر مانه: :

« هذا فصل عظيم النفع جداً، وقد وقع — بسبب الجهل به — غلط عظيم على

الشريعة ، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا مبييل إليه ، ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به ، فإن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد ، في المعاش والمعاد ، أو هي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها .

فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور ، وعن الرحمة إلى ضدها ، وعن المصلحة إلى المفسدة ، وعن الحكمة إلى العبث ، فليست من الشريعة ، وإن دخلت فيها بالتأويل . . . » .

والإمام الطوفي شرح الحديث الشريف « لا ضرر ولا ضرار » بقوله : إنه واجب التطبيق والالتزام به عند تطبيق كل حكم من أحكام الشريعة ، وإنه يحدد مقاصد الشارع من تنزيل الأحكام بحيث يراعى هذا القصد في كل حالة . كما أن الإمام أبا إسحاق الشاطبي أكد في كتابه الموافقات على مقاصد التشريع الإسلامي من جلب المنافع ودرء المفاسد بها لا مزيد عليه . وكل ذلك مما تشكل به أدوات الفقيه في الاجتهاد وتفسير الأحكام .



(٦)

إن شمول الشريعة الإسلامية واستجابة أحكامها وقواعدها للتطور الحضارى المعاصر ، هما أمران يتصلان بإدراك عناصر الثبات والتغير بشأنها . وهذا مما سبقت الإشارة إلى وجوه مختلفة منه في هذه الورقة . إن استجابة الأحكام للتطور الحضارى أو للواقع المعيش هو ما نعتبره بحركة التجديد .

وحركة التجديد في الفقه الإسلامى ليست ممكنة فحسب ، ولكنها كانت متحققة على مدى زمنى طويل من حياة الأمة الإسلامية . لقد عرف الفقه الإسلامى مجددين كبارا منذ القرن الثامن عشر ، أمثال : محمد بن عبد الوهاب ، والشوكانى ، والألوسى ، والذهلوى ، والسنوسى ، والمهلبى ، وغيرهم .

ثم مع نهايات القرن التاسع عشر ، تأتى الموجة التالية من المجددين أمثال ، الأفغانى ، ومحمد عبده ، ورشيد رضا . ثم ترد وجوه النشاط الفقهى المختلفة على مدى القرن العشرين ، نراها فيما يمكن جمعه من آراء تجديدية من فتاوى دور الإفتاء وأحكام المحاكم الشرعية حينها وجدت في أقطارنا . ثم ترد مجموعات التقنينات الأخذة عن الشريعة ، ثم مؤلفات أساتذة كبار في الشريعة الإسلامية كالشيوخ : زيد الإيبارى ، وأحمد إبراهيم ، وعبد الوهاب خلاف ، وعلى الحنيفى ، ومصطفى الزرقا ، وعبد الكريم

زيدان ، ودراسات أساتذة القانون الوضعى فى فقه الشريعة ، كالدكتور عبدالرزاق السنهورى ، والدكتور عبدالحميد متولى ، وغيرهما . ثم العدد العديء من الرسائل الجامعية والبحوث التى أعدت فى الفقه المقارن بين فقه الشريعة وفقه القوانين الوضعية .

وهذه نماذج لجهء ءوب جرى على مءى عشرات السنين فى عءء لا نكاء نحصيه من المسائل الفرعية ، والقضايا الكلية والجزئية التى تتعلق بالمعاملات وبالتقاضى وغيرهما .

ونحن نلحظ عءءا من الملاحظات فى هذه الحركة ، نشير إليها فى البنوء التالية :

أولاً :

وهى ما أشرنا إليه من قبل ، وهى أن التجءىء ىأتى من كيفية استجابة الأحكام الشرعية لتحءيات الواقع المعيش . وهذه الحركة قائمة منذ الأفغانى فى الوجوه الثلاثة لتحءيات العصر الكبرى ، التى تواجه جماعة العرب والمسلمين : مقاومة الأجنبى ، ونظم الحكم ، والتقدم العلمى .

ومفاء الاستجابة لتحءيات الواقع ، أن مقياس التجءىء إنما يستخلص من واقع مجتمعنا المعاصر وقضاياه الحيوية . فهو ليس مقياساً نستخلصه من واقع مجتمع آخر ، ولا من نماذج مجتمعات الغرب المعاصرة . وهو ليس مقصوءا به إسباغ برءة الدين وبرءة الشريعة الإسلامية على أنماط السلوك الغربية ووقائع حياة الناس هناك . وهو كذلك ليس مقياساً صوريا مقصوءا به مجرد التخفيف من الأحكام الشرعية ، إفساحا للرخص وتضييقا للعزائم . فللءء تتطلب الاستجابة لتحءيات « عصرنا » ومتطلباته مزيدا من الضبط والتضييق فى بعض الأمور . وهذه الاستجابة الشرعية ىتعين أن تعتبر تجءيدا . وهذا ما نراه مثلاً فى بعض فتاوى ابن تيمية التى راعت ظروف عصره فى مجتمعه ، وكانت تهءء جماعة المسلمين ، من غزوات التار وما كان يشكو منه المجتمع من أمراض ووهن . وهو ما نراه فى بعض الفتاوى الحديثة التى حرمت شرعا التجنس بجنسية المستعمرين ، مقاومة لسياسة الاستيعاب الاستعمارى لبلاءنا وجماعتنا . وهو ما ىمكن أن نتوقعه من مواقف فقه الشريعة فيما ىتعلق بقضايا التنمية والنهضة المستقلة ومقاومة التبعية ، وقد ىجد مثالا له فى مجال استثمار المال فيما ىنفع الجماعة الوطنية وتقيد الاستيراد مثلاً ، وغير ذلك من استيعاب لفقه الشريعة لمتطلبات البناء الاقتصادى السياسى المستقل .

ثانياً :

مع القابلية للتجدد ، ترد القابلية للتنوع داخل الوعاء الفسيح للفكر الإسلامى ، تنوعاً من هذا الذى سموه قديماً باختلاف الزمان والمكان . ويمكن أن تضيف إليه وجوهاً للتنوع مما يقوم داخل الجماعة السياسية الواحدة ، تعبيراً عن وجوه الاختلاف فى الأوضاع السياسية والاجتماعية داخل هذه الجماعة .

ومن ذلك - على سبيل المثال - الاجتهادات المتنوعة حول حق الملكية ، ومدى ما يتيح للمالك من سلطات اقتصادية واجتماعية . وإن إمعان النظر فى توجهات الفصائل المختلفة للجماعة ، يُظهر أن هذا التنوع قائم بينها فعلاً ، وهو مردود فى بعض التحليلات إلى اختلاف يعبر عن أوضاع سياسية واجتماعية متباينة ، ولكنها كلها يجمعها جامع عام واحد ، وتبتمن عليها أصول شرعية واحدة ، تقوم بمثابة الوطن الفكرى والثقافى والمقدى بها جميعاً .

قد لا تكون هذه التنوعات ظاهرة ظهوراً سافراً الآن ، ولكنها فيما يبدو مضمرة . وسبب الإضمحلال - فى ظنى - الشعور العام بأن الأصول الفكرية والعقدية معرضة لهجمات الاحتثاث ، ولكنه إضمحلال لا ينفى قيام الخلاف بين مواقف الأزهر مثلاً - مواقف عديدة - من الجماعات الإسلامية .

ثالثاً :

إن التنوع فى الآراء والاختلاف فى الاجتهادات مما يقتضيه اختلافات الزمان والمكان ، وتنوع الأوضاع السياسية والاجتماعية . هذا التنوع يجد حده فى النطاق الصارم لشواهد الشريعة الإسلامية ، حسبما أشير إليها فى الفقرات السابقة . كما أنه يجد حده فى الإطار الصارم أيضاً للصالح العام للجماعة الإسلامية الوطنية . فحيثما استخلصنا حكماً بجواز شرعى لنوع نشاط اجتماعى معين ، جوازاً لا يصل إلى الفرض ولا يدنو من المنع ، فإن الخلاف حول مدى هذا الجواز يجد حده الشرعى فى القدر المقدور من الإباحة المحافظة لصالح الجماعة ونفعها ، بمعنى أنه جواز يرد عليه القيد مما توجه السياسة الشرعية فى كل ظرف خاص .

ونحن إذا وجدنا خلافاً بين الفقهاء حول مسألة ، كالتأجير بالأجرة النقدية بين مانع ومجيز ، أو حول المزاوعة بين موجب ومجيز ، وكان هذا الخلاف مما يتعلق بالفروع ، ومما تحتمله ثوابت الشريعة ، إذا وجدنا ذلك ، فإنه يفضى بنا إلى موقف لا أدريّ بين

وجهات النظر الفقهية المتاحة، ولا يجعل وجهات النظر المتباينة على ذات المستوى من الحجية في كل آن، ولا يجعلها ثابتة الرجحان والمرجوحية بين بعضها وبعض في كل حين، ولا يجعلها متعلقة فقط بحجية الاستنباط من النصوص في إطار الحجة والبرهان. إنما يتعين قياس وجوه الرجحان بين المنع والإيجاب والجزاء بالنظر لصالح المجتمع والجماعة في كل حين. فالحكم الشرعى متصل بالأواصر بالمقاصد العليا للشرعية والمصالح الحفيظة لها. وجلب النفع، ودفع الضرر عن جماعة المسلمين وأفرادهم أمر متضمن في صميم حكم الشريعة، ومتضمن بالضرورة في اجتهادات الفقه. والحكم يدور في هذا المدار. وما دامت ثوابت الشريعة تسع تلك الوجوه جميعا، من منع وجواز وإيجاب، فإن صالح الجماعة في كل حين هو ما يرجح - فيما يرجح - وجه الحكم المنصوص في كل حين.

رابعاً :

مع القابلية للتجدد والتنوع، فإنه عند التفكير في إقرار تطبيق الشريعة الإسلامية، يكون من حق الجميع - بموجب حقهم في المواطنة - أن تبسط أمامهم وجهات النظر الإسلامية، وأن يبين الفارق بين الأحكام القطعية الثابتة وبين الآراء والاجتهادات الفقهية التي يمكن أن يؤخذ منها ويترك، والتي يمكن أن تعدل بمراعاة الزمان والمكان، وأن يجري الحوار الفقهى حيثما حول الجوانب التطبيقية والتفسيرية، لإمكان الوصول إلى الصياغات التي يمكن أن تحتضن غالب إيجابيات تجاربنا التاريخية وخبرائنا، وذلك في الإطار العام للشرعية المهيمنة الآخذة من الشريعة، وبما يستجيب لحاجات البيئة والعصر ويتوخى جلب المصالح ودفع المفاسد، وبما ينسجم مع الأعراف وعادات التعامل الجارية.

خامساً :

إن ثوابت الشريعة الإسلامية وسعت في القديم أنماطاً من العادات والأعراف كانت قائمة في البلاد التي دخلها الإسلام، وأمكن لفقه الشريعة أن يستوعب ما يصلح من هذه العادات والأعراف مما يمكن انصوائه تحت بردة الشرعية الإسلامية، واغتنتى فقه الشريعة بهذه التجارب كثيراً. وبالمثل، فليس ما يمنع من اغتناء فقه الشريعة الآن بالعديد من نماذج الحاضر، حتى ما نتج من هذه النماذج من حضارات أخرى. ونقصد من النماذج تلك الأصناف المستحدثة والأنماط العديدة من العلاقات بين البشر ومن

أبنية المؤسسات التي تلائم أنواع الأعمال المطلوبة وضروب الأنشطة الاجتماعية المتغيرة في مجتمعاتنا في هذا الزمان .
على أنه في هذا المجال ، ينبغي الاعتناء بأمور ثلاثة .

أولها : أن يكون « النموذج » المطلوب استحضاره مما يفيد حقيقة بيئتنا المحلية ، فلا يرد بحسبان محض تقليد لمجتمعات أخرى أو حضارات غازية . ووجه الفائدة الحقيقية نقيسه بمدى حاجتنا لهذا الأمر في إطار دوره الفعال في الاستجابة لواحد من التحديات الأساسية التي تواجه جماعتنا .

وثانيها : أن يفصل بين النموذج التنظيمي المطلوب استدعاؤه ، وبين الأساس العقدي والأيدولوجي الذي تولد عنه في بيئته الأصلية . فالنظام النيابي هو نموذج تنظيمي يمكن استدعاؤه ، ولا وجه لأن يشمل هذا الاستدعاء الأساس الأيدولوجي الذي قام هذا النموذج عليه في الغرب ، (وهو الأساس العلماني المتضمن في فكره سيادة الأمة بالمعنى الغربي والمقصود منها) .

ثالثها : وصل هذا النموذج التنظيمي وربطه في السياق العقدي والحضاري السائد في البيئة المستدعى إليها .

إننا نجد مثالا على ما نعنيه في «ثانيا» في الجهد الذي بذله التقنين المدني المصري الصادر في سنة ١٩٤٩ ؛ إذ استدعى عددا من الأحكام من القانون المقارن ثم فصل تماما بين الحكم وبين مصدره . ولكنه لم يربط هذه الأحكام بالفكرية المستفادة من الشريعة الإسلامية .

ونجد مثالا لهذا الربط بين نواذج ومفاهيم كلية استدعيت من بيئات وحضارات أخرى وبذل الجهد لاستيعابها وامتصاصها في أنسجة الشريعة والحضارة السائدة ، نجد ذلك أول ما نجده في جهود فكرية قام بها رفاة رافع .

سادسا :

إن تطبيق الأحكام يتعلق بإنزال حكمها الثابت على الوقائع المتغيرة . والتفسير والاجتهاد هما محرك النص الثابت ليطبق على الوقائع المتغيرة . وهذه العملية تشمل أمرين : أولها ، استخراج دلالات النص بطرق الاستدلال المعروفة في علم أصول الفقه وفي علم المنطق ، ووفقا للمذاهب التفسير المعروفة . وثانيها ، تكيف الواقعة التي ينطبق عليها حكم النص ، أي صياغة الواقعة الحادثة صياغة قانونية ، والتعبير عنها حسبما

يتجمع لها من خصائص ، أى من المفاهيم القانونية المطروحة ، فهي تعبير قانونى أو فقهى عن الواقعة ، أى رفع الواقعة الحادثة بتفصيلاتها إلى مرتبة من مراتب التجريد القانونى . وبهذين العاملين ، يمكن أن يلتقى حكم النص الثابت مع النص المتغير .

لذلك ، فإننا عندما نفكر فى تجديد الفقه الإسلامى ، يتعين أن نبحث فى هذه الصلة ، وأن يكون الواقع مصوغاً فى هياكله وعلاقاته ومؤسساته على نحو يتقبل تلقى حكم النص الشرعى . إننا لا نستطيع أن نتكلم عن أحكام الميراث أو تجديدها فى مجتمع لا يعرف نظام الأسرة مثلاً . لذلك ، فتجديد الفقه الإسلامى يقتضى وصله بالواقع ، وصله بالواقع يقتضى أن نمكن له فى الأرض . وإن صياغة الواقع ومؤسساته وعلاقاته ، وفقاً لأسس الفلسفات الوضعية ، لن تؤدى فى التطبيق إلا إلى ذلك الانفصام الحادث بين نصوص جامدة لأنها لم تعد تطبق ، وبين واقع منفلت عنها لا يعبر عن قيمها وأسسها العامة . وهذا ما سبق أن أشرت إليه فيما سبق من هذه الورقة .

تلك هى الملاحظات ، التى عَنَت لى فى إطار الموضوع المطروح ، وهو شمولية الشريعة واستجابة أحكامها للتطور الحضارى المعاصر . إن شمولية الشريعة تتعلق باستكشاف عناصر الثبات والتغير فيها . وهى ليست شمولية بمعنى أنها تغطى مجالات النشاط الاجتماعى المختلفة فقط ، ولكنها أيضاً شمولية بالمعنى الزمانى للشمول . ولا يتأتى ذلك الشمول إلا بتجلية عناصر الثبات والتغير فى الشريعة الإسلامية وفقهها .

الحمد لله

منهج النظر في دراسة القانون مقارناً بالشرعية

(١)

قد يكون تناول لهذا الموضوع ، مما يجري على غير مايتوقع السادة واضعو برامج الندوة ، وعلى غير ما فهمتُ أولاً مما هو مطلوب . بل إنه يجري الآن على غير ما بدأت به دراسة الموضوع ، وعلى غير ماشرعت بكتابه في البداية . وموضوعات المحور الثالث في الندوة عن « تدريس القانون والشرعية » ، وأول البحوث عن منهج دراسة القانون المقارن ، وثانيها عن منهج دراسة الشريعة المقارن ، وثالثها الذي تتعلق به هذه الورقة هو عن مناهج دراسة القانون مقارناً بالشرعية ، ومناهج تدريسها تدريساً مقارناً ، ومدى صلاحية كل منها . وقد بدأت بالمعتاد والمتوقع ، وهو مطالعة عينات للدراسات وكتب التدريس التي اتبعت الأسلوب المقارن ، ووقفت كثيراً بين إمكان اختيار العينات لذلك ، وبين إمكان « المسح » بالقدر المتيسر للمجهود الفردي ، كما ترددت بين التقاط الظواهر العامة في هذا الشأن ، وبين محاولة التدقيق في تفاصيل العملية الفعلية التي تتبع في وضع المقارنة .

ثم فجأة ، ألقى في ذهني السؤال عما نريد من هذه الدراسة؟ وماهو معيار التقويم لصحة هذه المناهج أو فسادها؟ ومعيار التقويم هنا يتوقف على إدراك مانريد ، ومن جهة أخرى فإن معيار التقويم لا نرد الحاجة إليه فقط لمعرفة مدى الصواب والخطأ ، وإنما هو لازم لاختيار المادة المبحوثة ، ونحن لانستطيع أن نجتمع مادة أى بحث إلا إذا كان لدينا معيار مسبق لما نأخذه ومائتركه مما نرى له وجه دلالة في السياق المبحوث فتأخذه ، أو لانرى له دلالة مؤثرة في المجال المبحوث فنتركه . ومعنى آخر إننا لا نستطيع أن نجيب في أمر ما قبل أن يتجلى لنا السؤال عن هذا الأمر .

(*) بحث قدم لندوة انعقدت بجامعة قطر في ديسمبر سنة ١٩٩٥ ، ونشر بصحيفة الحياة اللبنانية على ثلاث حلقات في الأسبوع الأول من مارس سنة ١٩٩٦ .

أول الأسئلة، ما الذى نريد من هذه المقارنة التى نجرىها بين القانون والشرعة؟ وإن ما نريده وما نهدفه لنا هو ما يتوقف عليه تقدير مدى صواب منهج المقارنة أو خطئه، وتقدير أفضلية منهج على غيره، لأن المنهج طريق يتسبب إلى الغاية منه. ما الذى نريده من المقارنة، فى مرحلة ما إذا أردنا إثبات أن الشرعة «أفضل» من القانون الوضعى، من حيث الاستجابة لحاجات الناس. وفى مرحلة غيرها إن أردنا إثبات أن الشرعة «أسبق» من القانون الوضعى فيها يزعم به هذا القانون من أحكام، وفى مرحلة أخرى إن أردنا إثبات أن الشرعة، «لا تنقل» عن القانون الوضعى فى تحضر أحكامها، وما أكثر ما جمع باحثونا بين هذه الدلالات يستخلصونها من مقارنتهم.

بدأت المقارنة مع الشك الذى أصاب العقل المسلم من قدرة الفكر السائد فى مجتمعه على تحقيق النهضة المرجوة، بعد أن بهر التفوق الغربى وانتصاره على المسلمين بحكوماتهم ونظمهم، وبعد أن بهر مآرأه من نظم وممارسات فى المجتمعات الأوروبية، فقام يستنهض أمته بعقد المقارنة وباستخلاص ما قدر نفعه لدى الغرب ينقله ويستخلصه ويعمل على ضمه واستيعابه فى أطره المرجعية الإسلامية ومعايير احتكامه المستمدة من هذه الأطر، نجد هذا بما يظهر لنا من اجتهادات الشيخ محمد عبده ومن يشاكره.

وقد تعدلت القوانين والنظم إلى ماصارت به مأخوذة عن قوانين الغرب ونظمه وإلى ما جرت به فى إطار المرجعيات الغربية، وكان لابد لتسوية هذه النقلة الخطيرة من أن تجرى الكتابات والأقوال بعدم جدارة الشرعة الإسلامية لأن تحكم مجتمعا يريد النهوض وهو فى القرن العشرين، وإن أحكامها التى ظهرت منذ بضعة عشر قرنا قد صارت من تراث الغابرين، وجاء رد العقل الإسلامى على ذلك بعقد المقارنة بين أحكام الشرعة وأحكام القانون، لإثبات أفضليتها وأسبقيتها، أو بالأقل لإثبات أنها لا تزال صالحة لحكم مجتمعات تعيش فى القرن العشرين، ومن هنا جرت البحوث المقارنة لإثبات هذه الصلاحية وهذه المواكبة الزمنية لما اعتبر من ملامح المعاصرة فى القرن العشرين. نجد هذا فيما يظهر لنا من اجتهادات أمثال أساتذتنا الشيخ عبد الوهاب خلاف والشيخ على الخفيف من دروسا فى مدرسة القضاء الشرعى ومن على شاكرتهم.

إننى هنا لا أؤرخ، ولكننى أكتفى بالإشارة إلى السياق العام، آملا أن يساعد ذلك على أن يظهر فى النهاية وجه ما أريد أن أطرحه. وأنا فى صدد رسم ملامح هذا السياق العام، إنما يجرى منى القول بتعميمات قد لا تخلو من عدم الدقة، لأن التعميم يوجب قدرا من التجريد يتخفف من التفاصيل وبما يعتبر أوضاعا عارضة، لذلك كان التعميم دائما لا يخلو من مجازفات ومن تعارض الصورة الكلية للعديد من التفاصيل العارضة.



لما ساد التشريع الأخذ عن قوانين الغرب ونظمه ، ظهر مطلب العودة إلى الشريعة الإسلامية ، ظهر بالتدريج ، لأن العقل المسلم لم يكن تصور في البداية أن تلك القوانين والنظم الغربية وضعت لتسود المجتمع كله ، ولتحل محل الشريعة الإسلامية ، نظر إليها في البدايات على أنها نظم وافدة تقف بجوار الشريعة ولا تعقبها . يشهد على ذلك في مصر مثلاً أن القوانين الأخذة عن الغرب عندما صدرت في سنة ١٨٨٣ وأنشئت المحاكم الأهلية لتطبيقها ، لم يتضمن كل ذلك أن المحاكم الأهلية هي جهة القضاء ذات الولاية العامة ، وأن الناس استصحب مع هذا السكوت أن الولاية القضائية العامة باقية للقضاء الشرعي ، كما يشهد به أن وزيرين منهما على مبارك وافقاً على سن تلك التشريعات وإصدارها إقناعاً للأجانب بأن يستغنوا بها عن المحاكم المختلطة لأنها تطبق قوانين أخذت من مواردهم ، فتكون مصر بهذا الإصدار قد استردت سيادتها القضائية وبعضاً من سيادتها التشريعية وإن بقيت مقيدة ، لأن القضاء الأصلي تقيمه حكومة مصر دون مشاركة للحكومات الأجنبية في البقن ، ولأن القانون الأصلي تصدره الحكومة المصرية دون توقف على مشيئة الدول صاحبة الامتيازات ، وإن كانت إرادة الحكومة المصرية مقيدة بأن تصدر تلك التشريعات من موارد الغرب وتشريعاته . ثم اكتسبت تلك المحاكم الأهلية الولاية العامة بعد إنشائها بعدد من السنين ، وكان الاستعمار البريطاني قد مد جذوره في الأرض المصرية مع خواتيم القرن التاسع عشر . وكان الفكر العلماني قد صارت له مؤسساته ودعائه ، سواء في مدارس الدولة أو في دوريات الثقافة أو في الصحف السيارة .

من هنا بدأت المطالبة بالعودة إلى الشريعة الإسلامية كشريعة حاكمة وإلى القضاء الشرعي الذي يطبقها بوصفه صاحب الولاية العامة . بدأت هذه المطالبة فيما قبل الحرب العالمية الأولى كمطلب ، لا أقول مطلباً مهنيًا ، ولكن أقول إنه كان يدور على أسس فقهية وفكرية واجتماعية ، ويتردد الحديث بشأنه بين رجال الصفوة من العلماء وغيرهم . ثم تطور الأمر بعد الحرب العالمية الأولى وبعد قيام ثورة ١٩١٩ ، وبعد انكشاف أن التحول الذي يجري في المجتمع المصري وغيره من مجتمعات المسلمين ، لا يقتصر على استبدال قوانين بقوانين ولا على الاستعاضة عن تنظيم قضائي بتنظيم آخر ، ولكنه يمتد تحويلاً لأسس الشريعة والمرجعية كلها في المجتمع ، فالجامعة الإسلامية تسقط والهوية التي تقوم على أساس الإسلام تنزوي ، والتكوين العلماني يسود ، وبدأ أن الشريعة الإسلامية - وهي ركن النظم الإسلامية - إنما أريد إقصاؤها لا حوار أو نقص أو قصور في تنظيمها للمجتمع وتثقيفها البشر ، ولكن أريد بإقصائها

تغيب شعور الجماعة بذاتها وتفكيك قوى التماسك لها كجماعة ذات هوية وموقف حضارى وتاريخي ممتد . ومن هنا بدأ مطلب العودة إلى الشريعة الإسلامية يتحول من مطلب فقهي مهني اجتماعي إلى مطلب سياسي ، وجرى ذلك على أيدي الحركات السياسية الإسلامية التي ظهرت مع نهاية العشرينات من القرن الحالى ، وهو لايزال كذلك .

لقد صار تطبيق الشريعة الإسلامية ، أو العودة إلى الاحتكام إليها ، صار « مسألة » أو « قضية » ، وصارت هذه المسألة تعالج في مجالين ، مجال فكري يقوم بإعداد البحوث والدراسات وبذل الجهود للمواءمة بين أحكام الشريعة الإسلامية وأوضاع الواقع المعاش ومطالبه ، وبإجراء المقارنات بين أحكام القوانين الوضعية ، والأحكام التي تفتق عنها الفقه الإسلامى أو التى يمكن أن يتفتق عنها ، ومجال سياسى يطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية ويحشد النفوس للمطالبة بها ويقف حارسا على هذه الدعوة ، وبين مدى ارتباط الشريعة والاحتكام إليها بالموقف العقدي الإسلامى ، ومدى ما يطرأ من نقص على إسلامية المسلم إن ابتعد عن الاحتكام إلى شرع الله ، وما يلحق المجتمع الإسلامى من عوار في هذه الحالة . ومن الطبيعى أن كلا المجالين يؤثر في الآخر ويتأثر به ، وهو يغذيه ويتغذى بتناجه .

على أنى أجازف بالقول ، إنه وإن كان كلا النشاطين ، كل في مجاله يتجه إلى جمهور يتلقى عنه ، وكل منهما يستخدم الأدوات الصالحة لهذا التوجه ، سواء بالبحث العلمى بالنسبة للنشاط الفكرى ، أو بالدعوة بالنسبة لمجال النشاط السياسى ، فإن كلا منهما كان يستبطن في وعيه أن الغاية المرجحة هي أن تبني الدولة هدف العودة لتطبيق الشريعة الإسلامية ، وأن يستعيد المجتمع المسلم شريعته بواسطة سلطة الدولة وعن طريق قراراتها الملزمة القادرة وحدها على تحقيق هذا الأمر .

كان ولايزال الهدف المستبطن هو تقنين الشريعة الإسلامية ، أى صياغة أحكامها صياغة قانونية معاصرة ، لتصدر بها قوانين وقرارات من الدولة ، وتكتسب شرعية سيادتها من إقرار الدولة لها وإصدارها لأحكامها ، ووقوفها كافلة تطبيقها حارسة على حسن إعائها ، وهنا ظهرت العقبة الكتود التي تزداد كل حين امتناعا ، كلما ازدادت مع الوقت المطالبة بعودة الشريعة الإسلامية إلحاحا وانتشارا .

وهنا أحاول أن أقرب من لب ما أردت من هذه الورقة أن تطرحه ، وهو في ظنى ما يتوقف عليه تقرير منهج الدراسة المقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى .



يجدر بنا أن نفرق ونميز بين الدولة من حيث هي هيئة وهيكل تكوين وأسلوب أداء ، وبين العاملين بها من ناس متخصصين تتوزع عليهم التخصصات كل فيما تاهل له ، وتنقسم بينهم الأعمال نوعيات ومستويات ليتجمع الأداء الكلى بعد ذلك من مجمل ما أفضت إليه تلك الأعمال ، وهو يتجمع مصطبغا بالهدف الكلى ، أو بواحد من الأهداف الكلية التى نيط بالدولة أداؤها وتحدد بها الغرض من قيامها . مثال ذلك المدرسة أو المعهد العلمى ، تتوزع الدراسة فيه أقساما وفروعا معرفية ، ويقوم بذلك رجال متخصصون كل فى مجاله ، ولكن الأداء العام الإجمالى هو ما يصبوغ عقل الطالب ويشكل الحصيلة العامة أو المنتج النهائى ، ومن هنا يجرى التمييز بين المدرسة بعامة وبين أفراد القائمين عليها ، فهم ليسوا سواء ، وما يصدق عليها يتعلق بالغرض المقصود وبحصيلة الأداء العام ، وهو لا يصدق بالضرورة على العاملين بها أفرادا وفرقا .

بهذا التمييز الواجب ، يمكن القول بأن الدولة الحديثة فى مثل بلادنا الشرقية بعامة ، قد بلورتها الصناعة التاريخية منذ وجدت فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، وبلورتها حصيلة العلاقة العضوية مع النفوذ الغربى المهيمن ، بلورتها وواحد من أهدافها الأساسية المتضمنة فى أدائها الوظيفى وصياغاتها الفكرية ، أن تركز النزعتين القطرية والإقليمية ، وأن تؤكد الوجه العلمانى الوضعى للمشرب الفكرى ، وأن تصفى المؤسسات الاجتماعية التقليدية التى كانت تشكل بها وحدات الانتهاء الاجتماعية ، محلية كانت أو مهنية أو مذهبية ، والتى كانت تحفظ التوازن الاجتماعى للجماعة ، وأن تحل السلطة المركزية محل التكوينات الجماعية الفرعية ، وأن تحتكر العمل العام من دون هيئات الإدارة الذاتية كالطوائف والنقابات والمثل وغيرها ، وأن تمتلك على سبيل الاختصاص المحجوز سلطة إدارة المجتمع وشئون الأمة بغير شريك لها من دونها من هيئات المجتمع المنظمة لجماعاته الفرعية .

وليس غير التوجه العلمانى الوضعى هو ما يكفل للدولة إمكان تحقيق كل هذه الوظائف ، لأنها لابد لقيامها بكل هذه المهام ، لا أن تمتلك السلطة منفردة فقط ، ولكن أن تمتلك مصدر السلطة ، لا أن تمتلك مكنة التشريع فقط ، ولكن أن تمتلك مصدر التشريع ، أى أن تكون هى مصدر الشرعية لما تقيمه فى المجتمع من نظم وهيئات ولما تسنه من قيم وأحكام . والدولة الحديثة تنظر إلى علاقتها بالجماعة وبالمجتمع بوصفها قوامه عليها وذات وصاية ، وهذا أمر إن لم يظهر فى الصياغات الفكرية النظرية لقيامها

وتكونيتها، ولا يظهر في الفكر السياسى والفكر الدستورى الذى تستند إليه، إلا أنه يظهر واضحا في ممارستها لوجوه أنشطتها المختلفة، فهي أبدا مصدر الشرعية لأى من أنواع النشاط التى تمارسها العامة والجماعات المختلفة، سواء في التعليم أو الصحة أو البناء أو العمل أو ممارسة المهن أو الزراعة أو الصناعة أو الرى أو فتح المحال العامة، فنادق أو مطاعم أو متاجر... إلخ، وسواء نشاط التبرع أو أعمال الخير أو إقامة الجمعيات أو طبع الكتب أو إنشاء الصحف أو الخطابة... إلخ. لاشئ من ذلك إلا ويحتاج إلى ترخيص من جهة ما من جهات الدولة، ويصدر ذلك بواسطة قانون ينظمه، والقانون تصدره الدولة ذاتها من الهيئة المختصة بالتشريع فيها.

والقانون يصدر مستندا في مرجعيته إلى إجراءات إصداره عن طريق أجهزة الدولة، وإلى ما تقدره هذه الأجهزة من مصلحة في الإصدار، ومن ثم فإذا كانت الدولة الحديثة ذات سلطة فقيرة فيما تذكر النظريات الدستورية ونظريات علم السياسة، فهي مقيدة بما تنشئه من قوانين، أى هي مقيدة بعضها من بعض، أى سلطتها التنفيذية بسلطتها التشريعية، بواسطة سلطتها القضائية التى تنظر إلى ممارسات السلطة التنفيذية في ضوء ممارسات السلطة التشريعية لتقضى بما تنفذه السلطة التنفيذية والدولة باعتبارها جماع تلك السلطات الثلاث، فهي مقيدة بإرادتها ومشيتها الذاتية ولا يرد عليها القيد من خارجها من إطار مرجعى عام خارجى يبين عليها مثل ما يحدث عندما نتكلم عن وجوب تعيد الدولة بأحكام الشريعة الإسلامية، إذا نصير الدولة محكومة بمرجعية خارجة عنها لم تصنعها الدولة بذاتها. ومن ذلك يظهر وجه القول بأن العلمانية هي من خصائص الدولة الحديثة في مجتمعاتنا، وهي من مقتضيات هذه الدولة، ومن أركان تكوينها. وهي خاصية لصيقة بها متضمنة في مواد بنائها، ومن هنا استطاعت الدولة أن تحول المجتمع إلى أن يصير من ممتلكاتها وأصولها الثابتة، ومن هنا صار المجتمع تابعا وملحقا بالدولة وليس العكس، لأنها تملك عليه لا سلطة التشريع له فقط، ولكنها تملك مصدرية سلطة التشريع له..

من هنا يظهر التعارض الرئيسى بين مطلب تطبيق الشريعة الإسلامية، وبين الدولة بالصياغة التى تقوم عليها هياكلها وبالوظائف التى تقوم بها هيئاتها الحديثة.



نحن نلاحظ من متابعة وقائع حركة المطالبة بالعودة إلى الشريعة الإسلامية ، أنه كلما توجهت هذه الحركة إلى الدولة كلما تعثرت وارتدت على آثارها وكلما توجهت إلى الجماعة ، سواء في خاصتها أو عامتها ، كلما ازدهرت وزهت . وموقف « الدولة الحديثة » ليس مرجعه إلى أنها لم تؤمن بالتوجه إلى الشريعة الإسلامية بعد ، ولكن مرجعه إلى أنها بمركزيتها الطاغية وامتلاكها للمجتمع لا تستطيع إلا أن تمتلك مصدر الشريعة في المجتمع ، فلا تكتفى بامتلاك سلطة التشريع ، كما لا تستطيع إلا أن تكون لديها القدرة على صياغة القيم وامتلاك الأساس الذي تقوم عليه القيم . بمعنى أنه متى وجدت دولة تمتلك المجتمع ، وتعمل على السيطرة المنفردة على مقدراته لتكون هي المؤسسة الوحيدة ولتحطم مادونها وما يمثّلها ، وما قد يعملوها من وحدات الانتهاء الأخرى الجامعة للبشر على اختلاف مشاربهم وتنوع أنشطتهم ، متى وجدت دولة بهذه المواصفات فلا بد أن تكون علمانية ، لتصير شرعيتها مستمرة من ذاتها ، ونشاطها صادر عن محض مشيئتها .

ونخلص من ذلك أنه لا يقوم رجاء معتبر في تحقق له شأنه في أن تبادر الدولة الحديثة في بلادنا وتأخذ على عاتقها مهمة إعادة الشريعة الإسلامية كشرعية حاكمة وشرعية مسيطرة على الأفعال والأقوال والنظم . إنها الرجاء جلّه في السعي بهذه المطالبة لدى جماعات الأمة ، فهي مطالبة في هذا المجال أنفذ وأفضل ، لأنها تستثير فيهم تراثاً يحفظونه وعقيدة يتعلقون بها وقيم سلوك وتعامل يألّفون الاحتكام إليها وقوة تماسك يترابطون بها مع بعضهم البعض . ويقدر ما يشيع تبني هذه المطالبة بين أفراد الأمة وجماعاتها ، بقدر ما يهين ذلك وجوه الضغط على الدولة لتعبدل من طبيعتها والتخفف من غلواء تفردتها ، وإن أفعال ما يقوم به هذا الأثر هو تحلل الأمة هيئات وجماعات وطوائف ، ثم ما يشيعه ذلك من تغلغل في أبنية الدولة الحديثة من خلال العاملين بها كل في مجاله ومحيطه . وأفضل ما يكون هذا الصنيع في أجهزة الدولة الحديثة ذات الهيمنة المركزية وذات الضخامة والتورغل في شئون الجماعة ، لأنها دول ذات أجهزة كبيرة تضم أعداداً غفيرة من المواطنين ، بها تتضح به عقائدهم وآراؤهم ، وبها يرشح من ذلك من آثار بقدر كثافتهم وقوة اقتناعهم .

إن لنا في تجربة أحداث ١٩١٩ في مصر عبرة ، يمكن استدعاؤها في هذا الصدد ، فإن مطلب الاستقلال عندما ارتفع وشاع بما يشبه الإجماع ، استطاع أن يحمل مؤسسات الدولة والإدارة إلى ما صارت به تزاور عن حركة شعب أعزل سلاحه تماسكه وأداته وقوفه صفا كالبنين المرصوص ، فصار ذلك الجهاز محايداً ثم متعاطفاً ثم مشاركاً ، وهذا ما

أكسب حركة المصريين وقتها صبغتها السلمية ومضاء عزيمتها في الوقت ذاته . عبر اللورد اللنبي المندوب السامي البريطاني في مصر، عبر من وجهة نظره عن موقف جهاز الدولة المصرى وقتها بقوله « إن الحكومة صارت مستحيلة »، وفي الحقيقة « إن الحكومة صارت مصرية »، نضح عليها مجمل شعور الرأى العام المصرى بما يطلب ومايغنى . وكان جهاز الدولة ذاك هو عينه الذى حكم الإنجليز المصريين به ما يمازج خمسا وثلاثين سنة سبقت ، فامتنع في ١٩١٩ على حاكمة وسلس للمحكومين به في لحظات حاسمة ، وتعذلت طبيعة الدولة ونوع أداثها من بعد إلى درجة لا بأس بها ، بالقياس إلى سابق عهدها . وقد قصدت بذكر هذا المثال بيان أن التوجه إلى الأمة من شأنه أن يفضى إلى التأثير بالتعديل في طبيعة الدولة ونوع أداثها ، مادامت اجتمعت الأمة بهذا التوجه على مطلب معين .

ومن جهة أخرى ، فنحن نتابع في خبرة الواقع المعاش ، حركة المناادة بالحجاب بعد السفور، ولنا أن نتصور لو أن حركة العودة إلى الحجاب بين النساء كانت توجّهت إلى الدولة لتعميم الحجاب أو تركيته في المدارس وأماكن العمل ، فأولا كان الأمر الواقع سيكون في صالح السفور، وكان الحجاب سيقوم بمشابة دعوة لتغيير الواقع . ثانيا كان سيلقى من الصدود ما لا يمكنه من الإقناع بدعوته . وثالثا كان سيولد نقطة احتكام بينه وبين الدولة لأنه ينازعها على قرارها ولأنه يريد لها على الخروج من علمانيتها . ولكن الحادث أن دعوة الحجاب .توجهت إلى جمهور الأمة ، ولم نشاهد القول بها بقدر ما شاهدنا الفعل لها ، الذى صار إلى الانتشار والتغلغل في المجتمعات التى اعتادت بعض أوساط النساء فيها على السفور منذ عشرينات القرن العشرين ، حتى صارت الأزياء حاسرة عما لا يجوز كشفه ، ثم آل الأمر إلى العكس فدنّت الجلابيب وتغطت الشعور، وآتت المحاكاة آثارها ، وتغير الوضع المحيط ، وانسدلت الملابس ، وصارت الحاسرة تفاجأ من أمر نفسها بأنها قد صارت أقرب إلى الانكشاف والعرى رغم ثبات زيبها طولا وسعة ، لأن « الوسط » قد تغير وكشف لها من أمر نفسها ما لم تكن تلاحظ ، واكتسب الحجاب الأمر الواقع ، وجاءت دعوة التغير من دعاة السفور، وظهرت الدولة حية مترددة تقدم رجلا وتؤخر أخرى ، وتلزم بالسفور في المدارس ثم تعود وتعدل وترمى بأنصاف الأقوال ونواقص القرارات .

هذا ما قصدت بيانه من التوجه إلى الأمة ، واكتساب قدم راسخة فيها ، قبل التوجه إلى الدولة ، والتوجه إلى الأهالى بالنصيحة ، وبالفعل الفردى والجمعى قبل التوجه إلى الحكومة لإصدار القرارات .

إلى أى مدى يمكن التوجه بطلب العودة إلى الشريعة الإسلامية، التوجه به إلى الأمة لممارسته، وهو متعلق بتطبيق القانون النافذ في المجتمع مما تملكه الدولة وبما يعتبر جوهر سيادتها، وهل يمكن ممارسة الأهلية للتحاكم بالشريعة الإسلامية في ظل سيادة الدولة القائمة والنظام القانوني الوضعي السائد. إننى أحاول أن أضع السؤال بهذا الأسلوب المتبسط حتى يمكننا تحريره واستخلاص حقيقة المقصود. فليس المقصود تحدى سلطة الدولة وليس المقصود إيجاد قانون بطريقة تأباه نظم الدولة السائدة، إنما المقصود الذى أريد أن أوضحه هو كيفية تحليل الشريعة الإسلامية للنظام القانوني السائد. وهذا ما يجعلنا نحدد في البداية ماهو المقصود من « الشريعة الإسلامية ».

عندما عدلت تشريعاتنا من الأخذ عن الشريعة الإسلامية إلى الأخذ عن القوانين الأوروبية، فرنسية أو إنجليزية أو غيرها، لم يكن قصد النفوذ الغربى من ذلك - فى ظنى - استبدال أحكام محددة فى القانون المدنى أو التجارى بأخرى، فقد كان ذلك ممكنا فى إطار حاكمية الشريعة الإسلامية بما تسع من تعدد وتنوع فى الاجتهادات والمذاهب والأراء، ولم يظهر أن مسمى من ذلك جرت محاولته قبل إدخال القوانين الأجنبية، ولا أن هذه القوانين الغربية أدخلت بعد اليأس من محاولات تجديد الشريعة الإسلامية... لم يظهر أى من ذلك، إنما كان القصد فى ظنى هو العدول عن الإطار المرجعى الشرعى إلى إطار مرجعى آخذ عن الغرب وقوانينه، بما يقضى على استقلالنا التشريعى ويكرس التبعية للغرب فى نظمنا التشريعية واجتهادات قضائنا ومفتينا وشرائح القوانين عندنا. وهذا ما حدث، فقد صرنا بعد أن كنا نقول قال الله وقال الرسول، صرنا نقول قال قانون نابليون وقال القانون الرومانى من قبله، وبدل أن نستدل بهالك والشافعى وأبى حنيفة وابن حنبل، صرنا نستدل بـ « بلاتيلو » « دوجى » « اسهان » « كاييتان ». . إلخ، وبدل أن نلجأ للفتاوى الهندية ومبسوط السرخسى، صرنا نلجأ «لدالوز» وأحكام النقض الفرنسية.

لا تشرب علينا أن نطلب العلم من كل مكان، ولو من الصين (ولم تكن من أهل العبادات السماوية)، ولكن الشرب أننا لم نصف علما إلى علم، إنما استبدلنا بعلمنا علم الآخرين، والإثم الأعظم إنما فصلنا تنظيماتنا عن عقيدتنا كأصل للشريعة ومعيار للاحتكام، وأخذنا من عقائد الآخرين أصل شريعتهم ومعايير احتكامهم. لم يكن المقصود إذا استبدال حكم فرعى فى واقعة أو نازلة بمجل حكم آخر، إنما كان المقصود العدول عن أصول الشريعة الإسلامية إلى أصول شرعية وضعية غربية وافدة. ويقال إن القانون المدنى الذى أعد لمصر من القانون الفرنسى وصدر فى ١٨٨٣ كان قد ضمت

نصوصه على بعض علماء الشريعة فتحدث بعضهم عما وجدته من وجوه الشبه بين أحكام هذا القانون وبين اجتهادات الفقه المالكي في عديد من المسائل، وهذا يؤكد أن لم يكن المقصود العدول عن الأحكام، إنما هو العدول عن المصدر الشرعى للحكم، وهذا ما تحقق فعلا فيما تلا ذلك من عقود حتى ظهرت الدعوة لاستقلال القانون المصرى من القانون الفرنسى بمجموعة التقنيات التى صدرت فى الأربعينات، وكان أساس حركة الاستقلال هذه هى الفصل بين أحكام هذه التقنيات وبين الأصل المرجعى لها سواء كان قانونا فرنسيا أو قانونا ألمانيا أو غير ذلك .

وبهذا يظهر أن حركة العودة للشريعة الإسلامية، إنما تجد أساسها وحقيقتها مقصودها فى العودة للإطار المرجعى والمصدر التشريعى للأحكام الشرعية التى ولدها الفقه الإسلامى بأساليب الاجتهاد المعروفة ، من الأصلين الثابتين للشريعة الإسلامية، وهما القرآن الكريم وسنة سيدنا رسول الله ﷺ . لذلك أخال أننا أخطأنا أحيانا عندما استدرجنا للحديث عن الأحكام التفصيلية، كان طبيعيا ومطلوبا أن نثبت بالحديث عن الأحكام الفرعية قدرة الشريعة الإسلامية على البقاء والتجدد وتنظيم حياتنا المعاصرة ووجوه النفع الاجتماعى من تطبيقها، ولكن هذا المسعى للإثبات غلا أحيانا وجعل البعض يظن أن طلبتنا أحكام فرعية محددة بموجب كونها كذلك، مع أن طلبتنا هى إعادة أصل الشرعية الإسلامية لتكون حاكمة ومعيار احتكام ومصدرا تشريعا للمعاملات والنظم، فضلا عن قيم السلوك الضابط للأخلاق . المطلوب هو المرجعية، هو المورد والمرجع وعين الماء، المطلوب ليس الموزون مجردا ، بل الميزان فى الأصل والأساس . ونحن نطلبها كإطار فسيح يسع - كما وسع دائما على مدى تاريخى طويل وفى مجال جغرافى عريض - العديد من الاجتهادات وتنويعات الأحكام واختلافاتها وتغيرها نطلبها ونعلم أنها تسع اجتهادات وتنوعات بقدر ماتسع وطبقا لمناهج التفسير وأصوله المعروفة والمعترف بها .

* * *

(٦)

المقصود هنا بالتوجه إلى الأمة بالمطالبة بعودة الشريعة الإسلامية، لايفى تحدى سلطة الدولة، ولا يصل إلى إيجاد قانون وتنظيم بديل على غير ماسنت الدولة، ولا يلغى الخروج على قوانينها، وفى الوقت ذاته ليس المقصود فقط هو عموم الدعوة إلى الشريعة الإسلامية وتركيزها أطرها المرجعية ومعاييرها فى الاحتكام بها بين الناس، إنما المقصود هو

منزلة بين هاتين المنزلتين ، وهذا ما أحاول عرضه في هذه الورقة حول « منهج دراسة القانون مقارنا بالشرعية الإسلامية » .

المقصود ليس فقط الدعوة للمطالبة ، إنما هي دعوة تفيد الحث على « الممارسة » ، ولكنها ممارسة مقصود أن تجرى لا لتغيير الأحكام القائمة (فهذا أمر تبقى بالنسبة له الدعوة إلى المطالبة بتغيير ما يتعارض مع الشريعة الإسلامية وتشريع ما توصيه مما لا يزال غير نافذ بسلطان الدولة) . ولكنها ممارسة تجرى لتغيير الأطر المرجعية أى تعديل قواعد الاحتكام للنصوص والأحكام السارية الآن ، ليصير مصدر الشرعية لها هو اتفاقها مع الشريعة .

المطلوب هنا هو النظر فيما تسعه الشريعة الإسلامية من أحكام تقوم بها القوانين والتشريعات السارية والنافذة في المجتمع الآن ، ورد هذه الأحكام إلى أطرها المرجعية من الشريعة الإسلامية ، وإسنادها إلى ما يمكن أن تستند إليه من مصادر التشريع الإسلامى وفقا لما تفتق عنه اجتهاد الفقهاء المسلمين قديما وحديثا . وهذه المسألة هي ما أحاول عرضه ، أن يتجه رجال القانون والفقه والعاملون بالقانون من المحامين والقضاة والشارحين والدارسين والأساتذة المعلمين ، أن يتجه كل هؤلاء إلى بيان الإسناد الشرعى لإحكام القوانين القائمة ، في حدود ما تطيق الشريعة الإسلامية وفقها إسناده من أحكام تلك القوانين .

وأبادر فأذكر أن الأمر هنا لايعنى إضفاء بردة الدين والشرع الخفيف على نظام قانونى وضعى علمانى ، ولكنه هو أمر تخلل للنظام القانونى القائم الذى لا أستطيع إبداله ، تخلله بالتدريج لرد أصول مرجعيته لمصادر التشريع الإسلامى . والفرق بين العمليتين بنائى من وجوه ثلاثة هي مايلي :

أولا : إن إضفاء بردة الإسلام على ما ليس منه ، مقصود بها تثبيت الوضع القائم وإبقاء المصدريّة العلمانية للتشريعات القائمة ، وهى إبادة الفروق بين الصيغة العلمانية الوضعيّة والصيغة الشرعية الإسلامية . وهى تنكر مبرر قيام دعوة إسلامية تهدف إلى تطبيق الشريعة وإقرار حاكميتها في المجتمع ، باعتبار أن الشريعة قائمة و نافذة فعلاً .

بينما التخلل المطلوب للنظام القانونى ، يستبقى وضوح الفروق لديه بين أحكام ونظم وقوانين ذات مصدر علمانى وضعى حسب أصل نشأتها وتقريرها ، وبين أحكام ونظم وقوانين ذات مصدر شرعى إسلامى ، وهو بدعوته إلى تخلل النظام القانونى لاينكر وجوب قيام الدعوة العامة بإقرار مرجعية الشريعة الإسلامية ، فهو يضيف وسيلة

إلى وسائل ولايستعيز بوسيلة مقترحة عن الوسائل القائمة الآن فعلا ، فهو يضيف ولا ينقص .

ثانيا : إن إضفاء بردة الإسلام على ماليس منه ، إنما تصطنع فقها واجتهادات لا تحجى وفق أصول التفسير والفقه التى يجريها علماء الشريعة ، إنما يؤولون الأحكام الشرعية بما يخرجها عن وجوه القياس الصحيحة إلى ما ليس مقصودا به إلا إضفاء الصيغة الشرعية على أحكام تتعارض معها . فهو باجتهاده يصل فى الحقيقة إلى « التعطيل » وليس إلى « الإعمال » .

بينما القائل بالتدخل للنظام القانونى ، لاينفى أن يصطنع فقها يخرج عن مألوف ما تحجى به مناهج الفقه الإسلامى وسوابق اجتهادات المجتهدين من داخل الفقه الإسلامى وبإداته ، وهو بذلك يخضع نصوص الأحكام الوضعية لهيمنة الشريعة الإسلامية مصادر وفقها ، ولا يخضع أحكام الشريعة لهيمنة النظر الوضعى العلمانى .

ثالثا : إن من يضيف بردة الإسلام على الأحكام الوضعية العلمانية ، إنما يبذل الطاقة ليخفى الفارق بينه وبين دعاة الشريعة الإسلامية ، وهو ينشط لإثبات أن المطالبين بالشريعة الإسلامية إنما يطلبون أحكاما فرعية عما يتعلق بوقائع الحياة الجارية وتوازنها ، ويحاول أن يثبت أن لا فرق فى تلك الأحكام إلا فى النذر اليسير .

بينما القائل بالتدخل يحاول بما يبذل من طاقة رد الأحكام السارية إلى إسنادها الشرعى ، أن يكشف عن أمرين هامين ، أحدهما أن الفارق بين الموقفين هو فارق يتعلق بمصدرية الحكم وليس بالحكم ذاته ، وإنه إذ يوافق على الحكم الفرعى فهو يؤكد اختلافه فيما يتعلق بمصدرية هذا الحكم ويصر على التمسك بالمصدرية الإسلامية لأصل شرعية الحكم الفرعى ، وهو لا يبتناه إلا مشروطا بارتباطه بهذه المصدرية الشرعية . فهو موقف يكشف عن جوهر المسألة المختلف عليها ولا يناع فى الجزئيات .

والأمر الآخر أنه بصرامة إلزامه بالحدود الشرعية والضوابط المنهجية ، إنما يقوم بعملية فرز تشريعى بين مايتفق من القوانين الوضعية السارية مع أحكام الشريعة الإسلامية وما لا يتفق ، وكل ذلك يقضى من بعد إلى فرز الأحكام المخالفة للإسلام فرزا دقيقا ، وتنجل للناس بذلك مجالات المخالفة واضحة بينة . وكما أن السيدة الحاضرة ازداد مع الوقت انكشاف محاسرها لغلبة المحجبات من حولها ، كذلك سيزداد الحكم المخالف للشريعة إنحصارا لعملية انكشاف مايتفق مع الشرعية من الأحكام الأخرى .

والأمر كله هنا هو التوصل إلى استرداد الشريعة الإسلامية للشرعية فى المجتمع بهذا التدخل للنظام القانونى ، كوسيلة تمكن من الاستفادة بالمتاح وبأقل جهد صدامى ،

وفي إطار السعى للحركة الإسلامية بعامة لاستكمال استرداد كل الشرعية الإسلامية، وسيادتها الكاملة، فهو مجال لا ينفى غيره ولا يستبعده ولا يستعبرض عنه، ولكنه يكمل ويتمم ويقوم مساعدا وميسرا.

* * *

(٧)

أمران أخاهما لازمين ليتفهم رجال الدعوة بعضهم بعضا، أولهما أن لكل مجال نشاط أسلوب العمل فيه بما يتناسب مع طبيعته وأوضاعه، ولكل مجال نشاط رجاله بما يتفق معه، وهذا قول لا جديد فيه ولا يضيف إلى قارئ فضل معرفة، ولكن مناسبة ذكره أن النشاط الإسلامي يحتاج إلى وجوه عمل كثيرة متنوعة، منها ما يتعلق بالتدريس، وما يتعلق بالدعوة بين العامة، وما يتعلق بالفقه وأحكام المعاملات، وما يتعلق بالعمل السياسى والعمل الاقتصادى وغير ذلك، تنوع المجالات يولد تنوعا في الرؤى وفي المنظور أو الوجهة التى يُنظر منها إلى الجماعة وأوضاعها، والتنوع قد يولد الخلاف لاختلاف الرؤى ونوع الثقافة ومطالب النشاط النوعى في كل مجال، فالتعليم مثلا يحتاج إلى الصبر وطول النفس والاستقرار والبعد عن المخاطر وتكرار ماهر المعروف عاما وراء عام، والسياسة تحتاج لخصوية ذهنية وسرعة تفهم لما يتغير ونوع مخاطرة... وهكذا.

وأخرى بنا أن يدرك كل منا في مجاله ما يقتضيه اختلاف الثغور واختلاف المهام المطلوبة من صلاحيات مختلفة ووجهات نظر مختلفة، وما يترسخ من ذلك من تباين في التكوين النفسى وعادات العمل، كل ذلك لكى يمكن لنا أن ننظر نظرة التكامل لهذه الأوضاع المتباينة، وندرك ما يمكن أن يجرى به التنسيق بينها والتجميع. فلا تتنافى أنواع النشاط ولا يتقضى بعضها من بعض.

ومن هنا عندما نشير إلى أن الجهد الفقهي الشرعى الرامى إلى تحليل النظام القانونى القائم، إنما يتعين وضعه في إطار التكامل مع المطالبة لسيادة التشريع الإسلامى كاملا من حيث جوانب الدراسة الفقهية من جهة، والمطالبة السياسية من جهة أخرى.

وثانى الأمرين، أنه مامن فكرة إلا ولها حدود، وما من فقه إلا وله ضوابط، والفقه يتعلق ببيان شرعية السلوك والتصرف والتكامل، فهو يتعلق ببيان الحد الفاصل بين المشروع وغير المشروع، وبين الجائز والممنوع، وبين الواجب والجائز، وهو بيان الفروق بين الأمر وغيره «المواقفات» بين الأمر وغيره، حسبما أسمى كل من القرافى والشاطبى كتابيها.

ونحن عندما نجدد في الأحكام بفقه جديد، إنما نعدل في الحكم المستفاد من النص الثابت بموجب ما طرأ على الواقع من تغير في الأوضاع، مما يقتضى لهذا الواقع وصفا

جديداً أو وضعاً جديداً يتزحزح بسببه عن منزل الأحكام ومهيئتها . عندما نصنع ذلك فإن الكثير منا وهو يصرف همه للأفعال من الحدود والضوابط التي كان الفقه أحاط بها حكم النص ، وهو يفعل ذلك مبيّناً وجوه الاختلاف في الوضع المحكوم بالنص بين الماضي والحاضر ، وإنما يغفل عن بذل الجهود الضابطة لحكم النص في الواقع الجديد ، وبيان محددات هذا الحكم وفروقه بين حلال وحرام أو صحيح وفاسد ، وهو في إغفاله هذه المسألة تنفلت منه أحكام النصوص وتتميع ، لأنه لاققه بغير ضوابط ولا تجديد يزيع الحدود والضوابط ، إنما يكون التجديد بتحريك تلك الحدود والضوابط ، لتظل فارقة بين أمرين مختلفين وموقفه بين أمرين مجتمعين .

ومن هنا فعندما يقوم البعض بعملية الإسناد الشرعي للأحكام الوضعية ، عليه أن يفتن إلى أنه لا يرفع من أحكام الشريعة ضابطاً ولا حداً ، ولكنه دائماً يحفظ لها ضوابطها ويستعين بفروقه وموافقاتها في تبين حدود الحكم الشرعي الواجب مراعاة . وهو هنا لا يسبغ الشريعة على واقع غير مشروع ، وإنما يحاكم الأحكام الوضعية بما تسعه شريعة الله عز وجل ، وما وسعته الشريعة أسند إليها ، وما لم تسعه بقي خارجاً لا يسنده إلا سلطان الدولة العلمانية الحديثة ، بما يمنحه هذا السلطان من إمكان نفاذ وقضاء بالقوة والتغلب .



(٨)

في ضوء هذا التصور يمكن في ظني أن تجرى دراسة القانون مقارناً بالشريعة الإسلامية ، وهذا يقضي إلى أن تتجه الدراسات إلى الأحكام التفصيلية ، وذلك لتمد العاملين بالقانون بالمادة المقارنة التي تساعدهم على إجراء هذا الإسناد الشرعي للأحكام الوضعية في الحالات المخصوصة التي تعرض لهم في نشاطهم المهني . والأمر بطبيعة الحال ليس بهذه البساطة التي يُتصوّر معها أن الشارح يختار من آراء الفقه الإسلامي ما يتناسب مع الحكم الوضعي المعنى ، ويكرر هذا الصنيع في كل ما يتعرض له من أحكام . الأمر ليس بسيطاً هكذا وليس سهلاً ، لأن الدارس سيواجه باختلاف المفاهيم بين النظر الفقهي الوضعي ، والنظر الشرعي ، وسيواجه باختلاف دلالة المصطلحات بين المجالين أيضاً ، وهذا من شأنه أن يستلزم جهداً جهيدا في الملاءمة بين الأحكام والتقريب بين المفاهيم ، وهو يقتضي من الباحثين تعميقاً نظرياً لتلك المفاهيم لتبين وجوه المقارنة والتشابه بين مفاهيم المجالين .

أذكر أنه عندما كان مشروع القانون المدني الجديد يُعدُّ في مصر وتناقش أحكامه المقترحة في اللجان المختلفة، وذلك خلال الأربعينات، تصاعدت بطبيعة الحال الدعوة إلى صياغة القانون كله من الفقه الإسلامي، وتشكلت لجنة من بعض رجال القانون فيهم أساتذة جامعيون ومستشارون من محكمة النقض كالأساتدين محمد صادق فهمى وحسن الهضيبي، وأعدت صياغة تقنية للباب الخاص «بالعقد» في نظرية الالتزام، أعدته أخذاً منه الفقه الإسلامي وقدمت مشروعها إلى لجنة مناقشة التقنين ووزعته على المهتمين بالأمر من المتخصصين، وأذكر ما تضمنته الأعمال التحضيرية للقانون المدني، من مناقشات حول هذا المشروع، وكان من أهم ما واجهه الدكتور عبدالرزاق السنهوري إلى هذه المحاولة، أنها شرعية الشكل وضعية المحتوى، إذ اتبعت في اختيارها للأحكام الشرعية تصنيفات الفقه الغربي ومفاهيمه، مثل «البطلان»، «القابلية للبطلان».

وذكر السنهوري أن الأولى هو أن يجري تفهم التصورات العامة للفقه الإسلامي من مادة هذا الفقه ذاته. وما ذكره السنهوري هنا، وإن كان لا يؤثر على الجهد الفقهي الحميد الذي بذلته لجنة إعداد مشروع العقد من الفقه الإسلامي، إلا أنه يصدر عن نصيحة مغلصة ونظر ثاقب، فإن أى مفهوم جزئى لا تستفاد دلالاته إلا في ضوء علاقته بالمفاهيم الجزئية الأخرى وفي ضوء الأداء العام لهذه المجموعة من المفاهيم. فالعقد مفهوم عام ولكنه ينقسم إلى مرحلة نشوء وتنفيذ وانتهاء، والنشوء له أركان وشروط انتقاء مواعين، ثم هناك البطلان والفساد أو القابلية للإبطال وعدم النفاذ وغير ذلك، وكل تلك العناصر أو المفاهيم الفرعية قد تختلف دلالاتها من نظام قانونى إلى نظام آخر، ولكن الأداء العام للنظام القانونى العام يبقى واحداً ومتاثلاً. وهذا ما يتعين أن نعيه ونذكره عندما نقارن الأحكام الجزئية، أى نقارنها في إطار المفاد العام الكلى لها جميعاً.

لا تقوم في ظنى صعوبة كبيرة في هذا الشأن، لأن حركة الدراسة المقارنة سارت خطوات واسعة، سواء في التأليف أو في الرسائل الجامعية، على مدى العقود الأخيرة، وذلك في غالب مباحث القانون المدني، وأساس النظرية القانونية الوضعية، ثم تلك الدراسات العديدة التى صدرت في معاملات المصارف، ومباحث القانون التجارى، وكذلك المجال الدستورى ونظم الحكم، وإن هذه الدراسات العديدة التى أنتجتها قرائح الباحثين في الفقه المقارن، يمكن أن تكون مورداً في عمليات إسناد الأحكام الوضعية إلى المرجعية الفقهية الإسلامية، فيما تسعه هذه المرجعية من تلك الأحكام، بمراعاة ما يقتضيه هذا الأمر من تأصيل وتعقيد نظري يبعدان عملية الإسناد عن الشطط والسطحية والتأويل الخاطئ.



إذا كان التنظير الفقهي مما تدرك به الأحكام الكلية في أداؤها العام ، ومما يبعد عن الزلل عند مقارنة الأحكام الفرعية في نظام قانوني بما يشابهها في نظام قانوني آخر ، فإن هذا التنظير الفقهي يصير ضرورياً ويجاوز حدود الإحتياج ، وذلك عندما يطرق الباحث مجالات قانونية حديثة لم يتعرض لها الفقه الشرعي القديم ، وذلك فيما جد من مجالات تتعلق بنشاط الإنسان في الأجواء وأعماق البحار وأمور البيئة ، وفيما زادت أهمية عن أقصى ما كان يمكن أن يتوقع في الماضي ، فيما يتعلق بنظم الإدارة وتكون المؤسسات الإدارية والاقتصادية وتنظيم علاقات الدول . . . وغير ذلك مما لا يخفى على قارئ .

إن المتابعة التاريخية للتنظير الفقهي وتعقيد الأحكام تكشف أنه قد تراخى التنظير في الفقه الإسلامي قروناً ، ولا يعني ذلك أنه لم يبدأ إلا متأخراً ، فالحقيقة أنه بدأ منذ كتب الشافعي رسائله في أواخر القرن الهجري الثاني . ولكن وجه القول بالتراخي إن لم تكن حركة التنظير مواكبة في سرعتها ومدادها لحركة فقه الأحكام التفصيلية . ويبدو لي أن ماتراخست به حركة التنظير بالمعنى السابق ، إنها كان بسبب عدم إلحاح الحاجة إليها ، بمثل ما تكون الحاجة ملحة إلى التنظير في الفقه الوضعي العلماني ، ذلك أن الفقه الإسلامي بارتباطه بإطار مرجعي عقدي ، إنها يكتسب شرعية أحكامه وتقبل الناس لها ورضاهم بالانصياع لها والطاعة ، إنها يكتسب ذلك من أصل الموقف الإيماني بالله وبرسوله ووجوب الطاعة لله سبحانه ورسوله الكريم ، وما يتفرع عن ذلك من تقبل الاندراج في حاكمية القرآن والحديث .

لذلك خضع الناس لأحكام القرآن والسنة في سلوكهم وتعاملاتهم التفصيلية وصرفوا أهم جهودهم الأولى في رصد الأحكام ، بتدوين القرآن وجمعه أولاً ثم جمع الحديث وتحقيقه ، وكانوا يقيسون ما لا نص فيه من وقائع شئونهم بما ورد فيه نص قرآن أو حديث ، قياس حكم فرعي على حكم فرعي ، والقياس يعني الصعود إلى أصل مشترك هو العلة في الواقعة المنصوصة ثم الهبوط منها إلى الواقعة المنظورة ، فهو يتضمن وجه تنظير ولكنه تنظير يحدث في أقرب المستويات إلى الأحكام التفصيلية ، دون أن يصل إلى أحكام كلية عامة . ثم مع التدريج ومع مرور الزمن وصل التنظير إلى مستوياته العليا ، بمثل ما وصل لدى الشاطبي في موافقاته واعتصامه ، من استقراء لمعوم المصالح الشرعية ومقاصد الأحكام ، استقراء يرد من المصادر الأولية للشرعة قرآناً وسنة .

تلك حركة تنظير سارت سيرها الوئيد عبر القرون ، والناس تبدأ من الجزئي إلى

الكلّي، ومن الخاص إلى العام ومن الفرع إلى الأصل، وهى تمارس ثم تنظر، هكذا صحتوا في الشعر، نظموا الشعر وتغنوا به قرونا ثم أتى التحليل يستخلص علم العروض ويقوم بتنظير نظم الشعر في البحور، استقراء مما كان يجري عليه المنوال، وهكذا صنعوا في علم النحو، إذ جرت لغتهم فيما يتحدثون به وما يكتبون صحيحة مرتبطة المعنى بالإنعراج، ثم أتى سيبويه يفتد من ممارساتهم القواعد التي صيغ بها علم النحو بعد قرون. وهكذا أيضا في علم الفقه قاسوا قبل أن يسموه قياسا وأعملوا القياس صحيحا قبل أن نستخلص مناهج القياس في علم الأصول، كما كان العرب لا ينظرون في الحديث قبل أن تقعد قواعد النحو.

ومن هنا يمكن القول إن تراخي التنظير في الفقه، كان ظاهرة طبيعية وليست سلبية، وهو تنظير وتقعيد يأتان في حينها بعد الممارسة ويستخلصان من تجارب الصواب والخطأ في هذه الممارسة ويستخلصان من الأحكام التفصيلية بعد نضج التأمل فيها والمقارنة والتمحيص. ومن جهة أخرى فإن ما أدى إلى هذا التراخي أن لم توجد ضرورة ملحة توجب سرعة التنظير، بمثل ما نراه في الفقه الغربي الوضعي، لأنه لم تقم مشكلة تتعلق بشرعية الأحكام في الفقه الإسلامي، مادامت شرعيتها مستمدة من المصدر العقدي الإيماني للمسلمين في وجوب الطاعة لأوامر الله سبحانه ونواهيهِ. أما الفقه الوضعي العلماني، فهو يستمد شرعية الأحكام مما يسميه «القانون الطبيعي» أو «قواعد العدالة» مما تجتمع الجماعة عليه من قيم ومبادئ وأصول أو مما نراه فيه محققا «لمصلحتها العليا»... إلخ. وكل ذلك تبلور في عملية التنظير التي تشكل الأحكام الكلية مستقرة من جهود البشر التاريخية في وضع الأحكام ومن التشريعات ومراعاة مصالحهم، والنظرية هنا ليست مجرد تعميم كل، ولكنها تقوم كمصدر لشرعية الحكم، ولهذا السبب مثلا تبلورت نظرية العقد في القانون المدني الفرنسي لتقوم على صيد أي سلطان الإزادة وأن العقد شريعة المتعاقدين... إلخ.

ونحن في التصدي لمجالات النشاط البشري والتكافل الاجتماعي التي لم تكن حظيت من فقهاء المسلمين بفضل اهتمام لعدم قيام بواعث هذا الاهتمام في ظروف زمائهم ومكانهم، وذلك لما أشرت إلى أمثلته بصدر هذه الفقرة من أحكام تتعلق بنظم الإدارة والحكمة ومعاملات الأجواء والبيئة، نحن في هذا التصدي نحتاج إلى الجهد التنظيري الفقهي الإسلامي ليتمكن منه استخلاص أصول الشريعة والشرعية الإسلامية التي تبغى فيها تشكيل الأحكام المنظمة لهذه المجالات.

ومن الجلي أن ما تفتقت عنه نظم الغرب في هذه المجالات، هو مما لا بد أن يحظى

بأكبر الاهتمام في دراساتها القانونية، إنها ما يتعين بذله من جهد في هذا المجال إنما يكون
باجراء عملية هضم حضارى وفقهى لهذه النظم والأحكام، مما يمكن أن أشير إليه في
الفقرة الأخيرة أن شاء الله .

* * *

(١٠)

تود هنا الإشارة إلى النظم والمؤسسات وكيفية بنائها وأساليب إدارتها، وهذا المجال
من أهم مجالات النظر في الفقه المقارن بين الشريعة والقانون، ذلك أن ثمة انقطاعا
مؤسسيا جرى في كل مجالات التنظيم المؤسسى للمجتمع، جرى ذلك على مدى
القرنين الأخيرين، مع اختلافات تفصيلية بين كل قطر وقطر، ولاتسع المجال للشرح
هنا، وقد لا يحتاج لذلك، وتكفى الإشارة إلى أن نظاما كان يقوم على سلطات دولة
جامعة هي دولة الخلافة، انفك إلى نظام جماعات سياسية قطرية تقوم على حدود
جغرافية أملاها الواقع أو أملتها نظرة وضعية أو استعمارية ثم جرى تنظيم مؤسسات
الحكم أخذا من نظم الغرب بطريقة معزولة عن السياق الحضارى الغربى وعن السياق
التاريخى والفكرى هناك، وأنهدم ما كان قائما في مجتمعاتنا، وعاشنا مزقا من بقايا قديم
وفسائل جديد معوق. لم يبق إلا الأسرة كمؤسسة حفظ الله سبحانه لنا نسقها المؤسسى
الفقهى والسلوكى مرتبطا بأصول المرجعية الإسلامية .

ومن هنا وجب علينا أولا إحياء الفكر المؤسسى الذى تفتق عنه تاريخ الأمة
الإسلامية على مدى القرون الماضية، من حيث سلطات الدولة. ووظائفها المتعددة
وجوانب نشاطها، ومن حيث التكوينات المؤسسية للأنشطة الاجتماعية كالأوقاف
والنقابات وتكوينات المذاهب والمثلل. ومع هذا الإحياء للفكر المؤسسى القديم،
يمكن إجراء المقارنات بين وجوه الأداء الوظيفى لكل مؤسسة قديمة أو حديثة، وذلك
في علاقاتها بالمؤسسات المعاصرة لها التى تحيا بينها وتجري نشاطها بالعلاقات المتبادلة
معها .

ونحب ملاحظة أن الفكر المؤسسى هنا لن يستخلص من كتابات الفقهاء فقط فهى
من التجريد بما لايتضح معه حقيقة الدور المؤسسى الذى كان يقوم به كل تشكيل
مؤسسى في المجتمع من حيث خريطة توزيع السلطات والأنشطة وتبادل الخدمات
المؤداة. إنها الأمر يحتاج إلى دراسة لوقائع التاريخ أيضا بحيث يمكن استخلاص الأدوار

الفعلية للنشاط المؤسسى فى علاقاته الواقعية وفى توظيفه الفعلى . ومن هنا وجب بعد البحث الفقهى التاريخى الذى يكشف عن الأداء الواقعى للنظر الفقهى ، وجب بعد ذلك أن نجرى المقارنة بين المؤسسات المثيلة أو المتقاربة فى كل من فقه المؤسسات القديم وفقه المؤسسات الحديث الذى يدرس فى معاهدنا العلمية ، وذلك بملاحظة أن أداء أى هيئة أو مؤسسة لا يظهر إلا فى إطار وجوه أعمالها فى سياق علاقاتها مع الهيئات المعاشية لها ، والنشاط الجزئى لن يظهر معناه ودلالته إلا فى ضوء مجمل النشاط الكلى فليس من الصواب مقارنة دور القاضى قديما بدوره حديثا إلا من خلال إدراك علاقة كل منها بهيئات عصره ، والقاضى القديم لم يكن فاصلا فى أنزعة فقط ، إنما كانت له وظيفة اجتماعية تصل به إلى مشارف التشريع الاجتهادى بأكثر مما يصل إليه قاضى النظم التجارية الآن فى معظم بلادنا ، وكانت له قديما وظيفة ولائية تزيد عن وظائفه اليوم ، من حيث توزيع الصدقات ومراقبة الأوقاف وغير ذلك .

ومن ناحية ثانية ، فقد صرنا اليوم على أوضاع مؤسسية واقعية يتعين عند النظر فيها وفيها نظن أن حياتنا تجرد به ، يتعين علينا أن نبدأ منها إصلاحنا أو بالأقل أن تدخل واقعها فى حسابنا ، ولكننا ننظر فى هذا الأمر مبدئين من عيوب الانبهار بالغرب ومحاكاته ومن أوزار مالم نبتعنا من بقايا الماضى ، شريطة أن ننظر فى مؤسسات الماضى التى جرى إضمارها أو صارت أقله بسبب انصرافنا عنها محاكاة للجديد الوافد من الغرب ، أو لظن خاطئ بأنه فى تركنا لها نفعا لنا ، أقول يتعين أن نعيد النظر فى شأن هذه المؤسسات ونعيد تقويم دورها فى المجتمع لنعيد إليه ما يصلح لنا منها ، أو نقوى ونعتنى بما ضعف منها لدينا ، ومثال ذلك مؤسسة «الوقف» التى كانت تقوم بدور فعال فى تجميع المبادرات الفردية والأهلية والقيام بأعمال الخدمات الاجتماعية من حيث التعليم والمداواة وسد حاجات المحتاجين فى شتى الحياة المختلفة . ومن هنا فإن الدراسة المقارنة الفقهية يحسن فى ظنى أن تدخل فى اعتبارها جانباً من بيان الأداء الاجتماعى لهذه المؤسسات ، والمقارنة بينه وبين المؤسسات الاجتماعية الحديثة ، ووجوه التطوير الفقهى للمؤسسات التقليدية بما يجود به أدائها الوظيفى فى الأطر الاجتماعية المعاصرة ، ووجوه الأخذ فى هذه الإصلاحات من التنظيمات الوافدة وأساليبها فى بناء المؤسسات .

ومن ناحية ثالثة ، فإن من أوضاع المؤسسات العاملة فى المجتمعات الإسلامية الآن ما جرى اقتباسه من نظم العرب وهيئاته ، وقد اثبت قدرا من الفاعلية وإمكان تحقيق الرشد من خلاله فى الأنشطة الاجتماعية المختلفة ، مثل النظام النيابى ونظم النقابات المهنية والعديد من أساليب الإدارة ومناهج تقسيم العمل وتوزيعه على العديد من المؤسسات مع أساليب اتخاذ القرارات الجماعية وتشكيل النظم المجلسية التى تتخذ فيها

القرارات بالأغلبية ولا تنسب إلى من وافق على القرار ، وإنما تكون منسوبة إلى الهيئة بمجملها بما تحتوى من أغليات وأقليات ، كل هذه التكوينات إنما يجرى بذل الجهد الفقهي الشرعي لإجراء عمليات الهضم الفقهي والعقدى لها ، بطريق الإستيلاء الشرعى لأحكامها ونظمها ، ما تيسر ذلك وما أمكن .

ومن ناحية رابعة ، فإنه يحسن في ظنى ، تفرغاً عن دراسة المؤسسات ، دراسة المراكز القانونية التى تنجم عن النشاط المؤسسى ، أو من النشاط فيه ، كما قد تنجم عن العلاقات العقدية ونظم المعاملات الخاصة ، ذلك أن النظم المؤسسية تبنى على قواعد وأحكام لائحية منظمة لأساليب عمل المؤسسة وأوضاعها ووجوه نشاطاتها وتوزيع الاختصاصات بداخلها وطريقة تتابع أداؤها الداخلى حتى تستقيم أداء عاماً مناسباً وعلاقات أجهزتها بعضها ببعض وعلاقات العاملين بها بهيئتها . . وهكذا . كما أن النظم العقدية فى العلاقات الخاصة إنما تقيم أنماطاً من العلاقات التى تخضع لأسلوب تعامل نمطى شبه مقنن يمثل ما نسميه فى فقه القانون الحديث بالقواعد والأحكام الآمرة ، ويمثل ما يسمى فى الفقه الشرعى ، لأحكام الجمعية ، هذا النمط من العلاقات القانونية والشرعية المنظمة ، من شأنه أن يكون مراكز قانونية ، أى وضعاً يفيد تجميعاً لمجموعة من العلاقات القانونية ومجموعة من الولايات والصلاحيات مما يكون مجموعة من الحقوق والواجبات الملائمة لتفصيل تلك العلاقات والولايات . وأظن أنه يحسن إجراء الدراسات المقارنة بين القانون والشرعية من هذه الزاوية ، زاوية المراكز القانونية أى مجموعة الحقوق والواجبات التى تتجمع عن وضع شرعى أو قانونى معين ، سواء فى مجال نظم الدولة والمجتمع أو فى مجال العلاقات الخاصة . وما يجوز من مراكز قانونية تفتق عنها فقه القانون الغربى من جوانبه التنظيمية المختلفة ، يمكن بذل الجهود الفقهية الشرعية لإجراء عمليات الهضم الفقهي والعقدى له بطريق الإسناد الشرعى وبطريقة التعديل فى هياكل المركز القانونى بما يلائم التصورات الشرعية الأساسية .

* * *

(١١)

أشرت فى الفقرتين السابقتين إلى موضوع الهضم الحضارى والعقدى ، عن طريق الإسناد الشرعى للأحكام والنظم ذات الأصل الوضعى أو التى وفدت لدينا من أصول حضارية وعقدية أخرى . وأحاول هنا أن أجمع من ثنايا هذه الورقة ما أقصده من ذلك .

يتعين فى ظنى أن نبدأ ننظر فى المفهوم الوافد أو نظام المؤسسة الوافد أو المركز التعاونى أو أسلوب منظم واحد من أصناف المعاملات ، ننظر فى أى من هذه الأمور من وجهة نظر الشريعة الإسلامية وأحكامها الكلية ، وننظر فيها إذا كانت تسع هذا

الأمر الواقد أم لا من حيث الغاية من أدائه وجه الحاجة الشرعية التي يستجيب إليها وبحققها، مثال ذلك المجالس النيابية أو المصارف أو الشيك . . . إلخ .

ثم نعمل على أن نفصل أو بالأقل نميز بين ماهو « نموذج تنظيمي » وبين النظام القانوني العام، أي تميز بين الجزء المراد الاعتناء به وبين التنظيم الأشمل الذي يشمل ما يحيط بالنظام من أفكار ومعتقدات وتصورات عامة وقيم ومبادئ ومثل وأجهزة أو نماذج تنظيمية أخرى يجرى التبادل بينها جميعا . إن الشجرة جذور وجذوع وأغصان وفروع وأوراق وأزهار وثمار، ونحن عندما نجد لنا حاجة في أوراقها لا يتحتم أن نأخذ الشجرة كلها من جذورها، إنما نستخرج منها ما لنا فيه حاجة ونضمه إلى ما نرى لنا ونفاد منه لدينا . فالنظام النيابي مثلا يعتمد في الغرب على مبدأ هو سيادة الأمة التي تشير إلى إطار مرجعي علماني، ونحن عندما نحتاج إلى النموذج النيابي نظفر فيما إذا كان يمكن استخلاص هذا النموذج وانتزاعه من الفكرة الفلسفية الكامنة وراءه فإن أمكن (وهو ممكن) لزم تميزه عنها وفصله . كما يلزم قطع ما بين الحكم المطلوب استخلاصه وبين مصدره التشريعي في النظام الأخير . وإذا كان يعلق به بعض ما لا تسعه أصول الموقف الإسلامي عقيدة وأحكاما، وجب العمل على تحليصه من ذلك الأمر إن أمكن وإلا خرج كلية، مثل وجوب التخلية بين المصارف المالية وبين النظام الربوي . فهناك تحليص من الموانع الشرعية وتحليص من العقائد المخالفة وتحليص من السياق التاريخي والواقعي غير المناسب .

ثم نعمل على وصل الحكم المأخوذ أو النموذج التنظيمي المستعار، وصله بأصول العقيدة الإسلامية، وبالأحكام والتنظيمات السائدة في المجتمع، أي أن يجرى هذا الوصل على طريقين، أولهما وصل فكري بحيث تكون مجموعة الأحكام أو النماذج المأخوذة مرتبطة في أفكارها وأحكامها مع الأصول العقدية والفقهية السائدة في المجتمع والمنظمة لعلاقات البشر فيه والمتصلة بالتطوير بأنساقه الثقافية ومفاهيمه الكلية . وثانيهما وصل تنظيمي يتعلق بربط هذا الحكم أو النموذج التنظيمي بالهيكل التي تنظم التعامل بين الناس، بحيث يمكن ضمان أن أعمال هذا الحكم أو النموذج لن يؤدي إلى اضطراب في النسق التنظيمي العام لنظام المعاملات أو هيكل المؤسسات المنظمة لأنشطة المجتمع .

وبعد فهذا ما عني لي من ملاحظات في هذا الموضوع أسأل الله سبحانه أن يكون فيها بعض ما ينفع .

والحمد لله

طارق البشري

الفهرس

الصفحة

المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى	٥
أولا : الفقه الإسلامى قبل الغزو الاستعمارى	٦
ثانيا : تغلغل التشريعات الغربية	١٢
ثالثا : تقنينات عهد الاستقلال	١٨
رابعا : القانون والمؤسسات الاجتماعية	٢٥
خامسا : القانون والأخلاق	٣٠
سادسا : القانون والدين الإسلامى	٣٢
سابعا : حول التجديد	٣٥
ثامنا : الشريعة والجماعة السياسية	٣٨
رحلة التجديد فى التشريع الإسلامى	٣٩
حول حركة التجديد فى التشريع الإسلامى فى مصر	٥١
هل غابت الشريعة بعد عهد الراشدين؟!	٧١
حول تطبيق الشريعة الإسلامية	٨٥
شمولية الشريعة الإسلامية « عناصر الثبات والتغير »	٩٩
منهج النظر فى دراسة القانون « مقارنا بالشريعة »	١١٥

رقم الإيداع : ٩٦/٩٩٠٤
L.S.B.N. 977 - 09 - 0356 - 6

مطابع الشارقة

القاهرة : ٨ : شارع سيويه للمصرى - ت : ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٣

منذ القرن التاسع عشر ، تفاعلت عناصر ثلاثة
كان من شأن تفاعلها حدوث الاضطراب
في البناء التشريعي وهياكله وأنساقه
في أقطار الدولة العثمانية عامة ،
وفيما انفصل عنها عبر هذا القرن من بلدان .
لم يكن واحد من هذه العناصر وحده
هو مصدر الاضطراب ،
ولكن تضاربها معا - على الصورة التي حدثت
في الظروف التاريخية الملموسة - هو ما أشاع الفوضى
في هذا المجال .
أول هذه العناصر ، جوهر الوضع التشريعي الأخذ
عن الشريعة الإسلامية ،
وليس المقصود بالجمود هنا الشريعة الإسلامية
- بحسبانها الأصول المستمدة من القرآن الكريم ،
والسنة النبوية الشريفة -
ولكن المقصود هو ما آل إليه الجهد الاجتهادي
في تلك الأحكام من جمود .
وثاني هذه العناصر ، ما أوجبه أوضاع
الصحة الاجتماعية والسياسية ، من طرود
الحاجة الماسة لإصلاح الأوضاع
والنظم وتجديدها ،
وثالث هذه العناصر ، هو الغزو الأوروبي
السياسي والاقتصادي ثم العسكري .